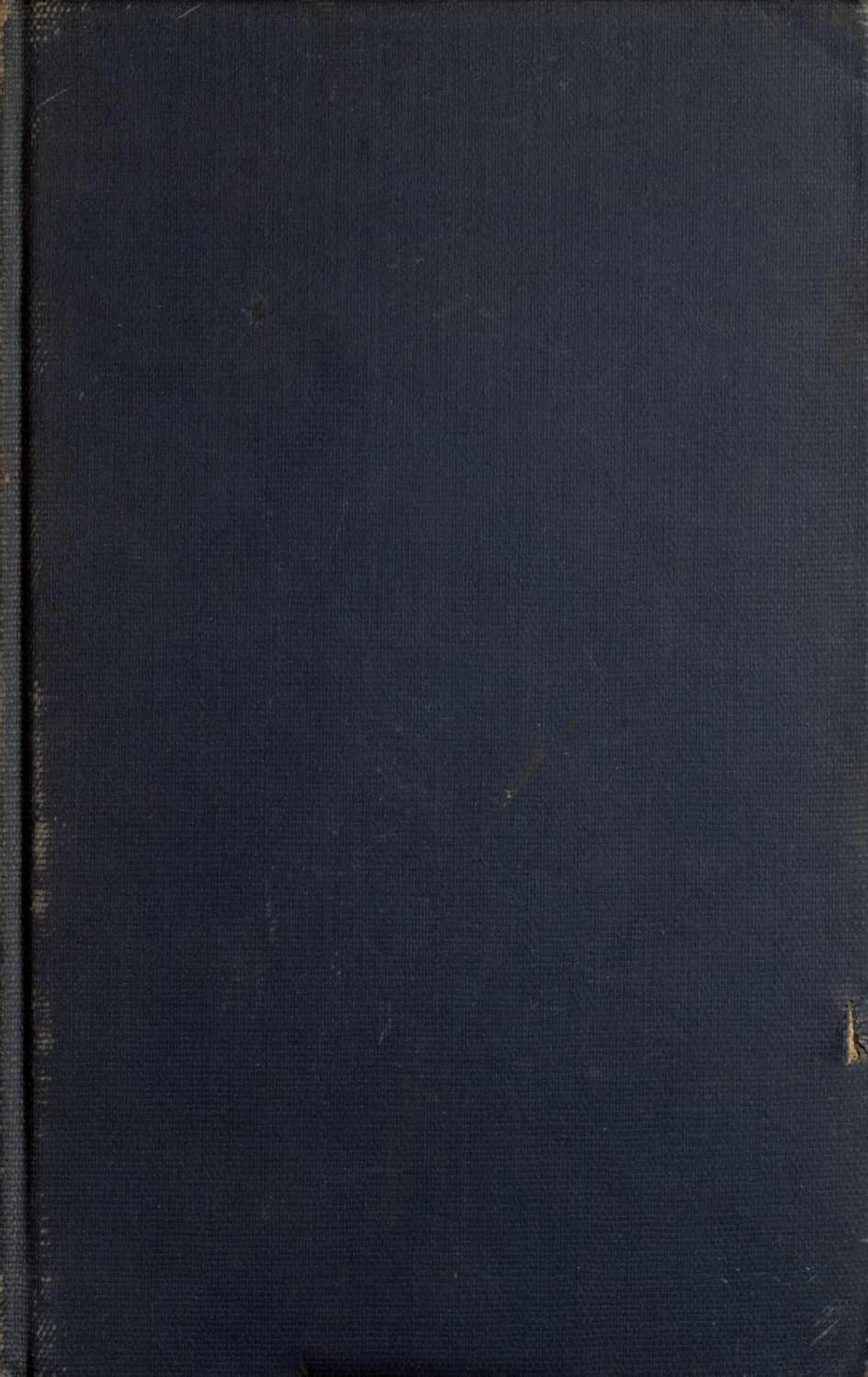
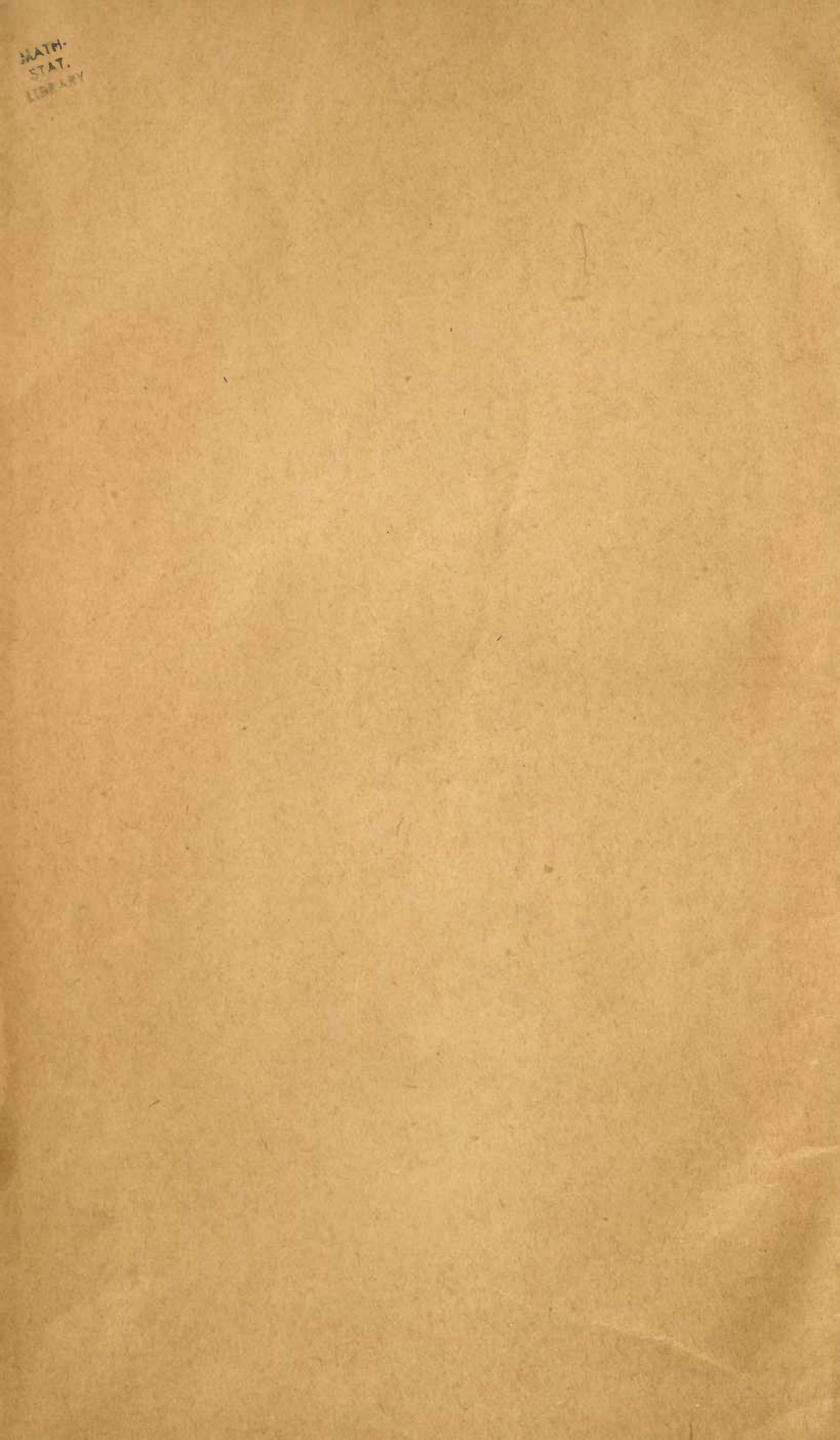



MATH-
STAT.
LIBRARY



FORMANT

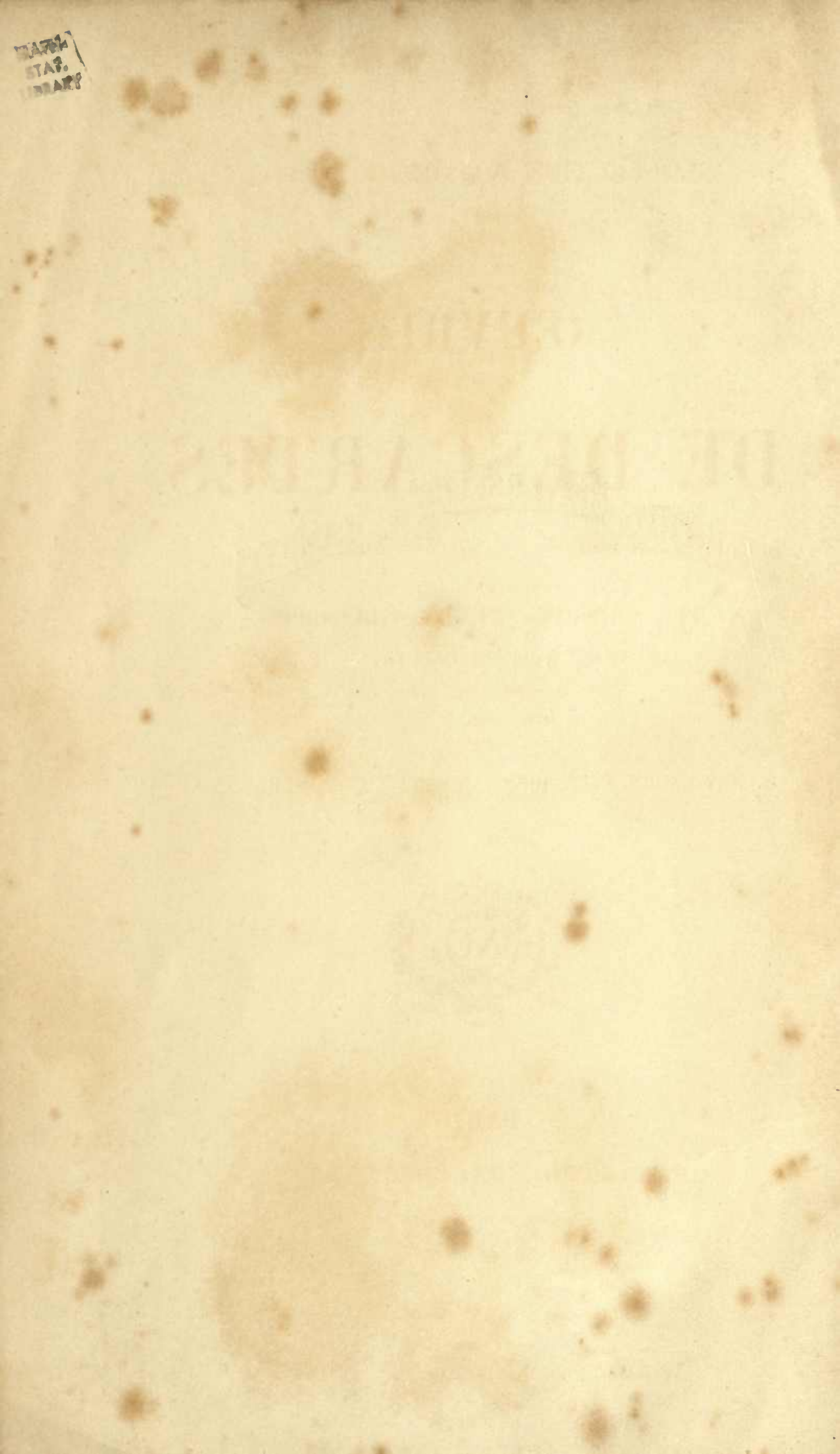
500 BEAUX VOLUMES IN-OCTAVO

CHOISIS PARMI

LES MEILLEURS OUVRAGES ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉE

PAR NAPOLÉON CHAIX.



COLLECTION NAPOLÉON CHAIX.

ŒUVRES
DE DESCARTES

LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE.

LES PASSIONS DE L'AME, ETC.

TOME SECOND.



PARIS

CHEZ NAPOLÉON CHAIX ET Cie,

IMPRIMEURS-ÉDITEURS.

1864.

LES PRINCIPES

DE LA PHILOSOPHIE.

LETTRE DE L'AUTEUR

A CELUI QUI A TRADUIT LE LIVRE,

LAQUELLE PEUT ICI SERVIR DE PRÉFACE [1].

MONSIEUR,

La version que vous avez pris la peine de faire de mes *Principes* est si nette et si accomplie, qu'elle me fait espérer qu'ils seront lus par plus de personnes en français qu'en latin, et qu'ils seront mieux entendus. J'appréhende seulement que le titre n'en rebute plusieurs qui n'ont point été nourris aux lettres, ou bien qui ont mauvaise opinion de la philosophie, à cause que celle qu'on leur a enseignée ne les a pas contentés; et cela me fait croire qu'il serait bon d'y ajouter une préface qui leur déclarât quel est le sujet du livre, quel dessein j'ai eu en l'écrivant, et quelle utilité l'on en peut tirer. Mais encore que ce dût être à moi à faire cette préface, à cause que je dois savoir ces choses-là mieux qu'aucun autre, je ne puis néanmoins rien obtenir de moi autre chose sinon que je mettrai ici en abrégé les princi-

[1] Les *Principes de la philosophie* ont été écrits en latin par Descartes et publiés pour la première fois en 1644; mais il en a revu et approuvé la traduction faite par Picot en 1647.

paux points qui me semblent y devoir être traités; et je laisse à votre discrétion d'en faire telle part au public que vous jugerez être à propos.

J'aurais voulu premièrement y expliquer ce que c'est que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont : que ce mot de *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts, et qu'afin que cette connaissance soit telle il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes; en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes, et que ces principes doivent avoir deux conditions : l'une qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer; l'autre que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très-manifeste. Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à proportion qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes. Et je crois qu'il n'y a rien en ceci dont tous les doctes ne demeurent d'accord.

J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que

chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux; et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être dans un État que d'avoir de vrais philosophes. Et outre cela que, pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même; comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre, mais ce dernier est encore meilleur que de les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire. Or c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir que de vivre sans philosopher; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie; et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. Les bêtes brutes, qui n'ont que leur corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture; et je m'assure aussi qu'il y en a plusieurs qui n'y manqueraient pas, s'ils avaient espérance d'y réussir, et qu'ils sussent combien ils en sont capables. Il n'y a point d'âme tant soit peu noble qui demeure si fort attachée aux objets des sens qu'elle ne s'en détourne quelquefois pour souhaiter quelque autre plus grand bien nonobstant qu'elle ignore souvent en quoi il consiste. Ceux que la fortune favorise le plus, qui ont abondance de santé, d'honneurs, de richesses, ne sont pas plus exempts de ce désir que les autres; au contraire, je me persuade que ce sont eux qui soupirent avec le plus d'ardeur après un autre bien, plus souverain que tous ceux

qu'ils possèdent. Or ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude. Et, parce que toutes ces choses sont entièrement vraies, elles ne seraient pas difficiles à persuader si elles étaient bien déduites.

Mais d'autant qu'on est empêché de les croire, à cause de l'expérience qui montre que ceux qui font profession d'être philosophes sont souvent moins sages et moins raisonnables que d'autres qui ne se sont jamais appliqués à cette étude, j'aurais ici sommairement expliqué en quoi consiste toute la science qu'on a maintenant, et quels sont les degrés de sagesse auxquels on est parvenu. Le premier ne contient que des notions qui sont si claires d'elles-mêmes qu'on les peut acquérir sans méditation; le second comprend tout ce que l'expérience des sens fait connaître; le troisième, ce que la conversation des autres hommes nous enseigne; à quoi l'on peut ajouter, pour le quatrième, la lecture, non de tous les livres, mais particulièrement de ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner de bonnes instructions, car c'est une espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs, et il me semble que toute la sagesse qu'on a coutume d'avoir n'est acquise que par ces quatre moyens; car je ne mets point ici en rang la révélation divine, parce qu'elle ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une croyance infaillible.

Or il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres : c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes. Toutefois je ne sache point qu'il y en ait eu jusques à présent à

qui ce dessein ait réussi. Les premiers et les principaux dont nous ayons les écrits sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui lui ont semblé être vraisemblables, imaginant à cet effet quelques principes par lesquels il tâchait de rendre raison des autres choses : au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise; et bien qu'il eût été vingt ans son disciple, et qu'il n'eût point d'autres principes que les siens, il a entièrement changé la façon de les débiter, et les a proposés comme vrais et assurés quoiqu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimés tels. Or ces deux hommes avaient beaucoup d'esprit et beaucoup de la sagesse qui s'acquiert par les quatre moyens précédents, ce qui leur donnait beaucoup d'autorité ; en sorte que ceux qui vinrent après eux s'arrêtèrent plus à suivre leurs opinions qu'à chercher quelque chose de meilleur, et la principale dispute que leurs disciples eurent entre eux fut pour savoir si on devait mettre toutes choses en doute, ou bien s'il y en avait quelques-unes qui fussent certaines, ce qui les porta de part et d'autre à des erreurs extravagantes : car quelques-uns de ceux qui étaient pour le doute l'étendaient même jusques aux actions de la vie, en sorte qu'ils négligeaient d'user de prudence pour se conduire; et ceux qui maintenaient la certitude, supposant qu'elle devait dépendre des sens, se fiaient entièrement à eux, jusque-là qu'on dit qu'Épicure osait assurer, contre tous les raisonnements des astronomes, que le soleil n'est pas plus grand qu'il paraît.

C'est un défaut qu'on peut remarquer en la plupart des disputes, que la vérité étant moyenne entre les deux opinions qu'on soutient, chacun s'en éloigne d'autant plus qu'il a plus d'affection à contredire. Mais l'erreur de ceux qui penchaient trop du côté du doute ne fut pas longtemps suivie, et celle des autres a été quelque peu corrigée, en ce

qu'on a reconnu que les sens nous trompent en beaucoup de choses. Toutefois je ne sache point qu'on l'ait entièrement ôtée en faisant voir que la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'entendement seul lorsqu'il a des perceptions évidentes; et que pendant qu'on n'a que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies en ce qui regarde la conduite de la vie, mais qu'on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu'on ne puisse changer d'avis lorsqu'on y est obligé par l'évidence de quelque raison.

Faute d'avoir connu cette vérité, ou bien, s'il y en a qui l'ont connue, faute de s'en être servis, la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes ont suivi aveuglément Aristote; en sorte qu'ils ont souvent corrompu le sens de ses écrits, en lui attribuant diverses opinions qu'il ne reconnaîtrait pas être siennes s'il revenait en ce monde; et ceux qui ne l'ont pas suivi, du nombre desquels ont été plusieurs des meilleurs esprits, n'ont pas laissé d'avoir été imbus de ses opinions en leur jeunesse, parce que ce sont les seules qu'on enseigne dans les écoles : ce qui les a tellement préoccupés qu'ils n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais principes. Et bien que je les estime tous, et que je ne veuille pas me rendre odieux en les reprenant, je puis donner une preuve de mon dire (que je ne crois pas qu'aucun d'eux désavoue), qui est qu'ils ont tous supposé pour principe quelque chose qu'ils n'ont point parfaitement connue. Par exemple, je n'en sache aucun qui n'ait supposé la pesanteur dans les corps terrestres; mais encore que l'expérience nous montre bien clairement que les corps qu'on nomme pesants descendent vers le centre de la terre, nous ne connaissons point pour cela quelle est la nature de ce qu'on nomme pesanteur, c'est-à-dire de la cause ou du principe qui les fait ainsi descendre, et nous le devons apprendre d'ailleurs. On peut dire le même du vide et des

atomes, comme aussi du chaud et du froid, du sec et de l'humide, et du sel, du soufre et du mercure, et de toutes les choses semblables que quelques-uns ont supposées pour leurs principes. Or toutes les conclusions que l'on déduit d'un principe qui n'est point évident ne peuvent pas être évidentes, quand bien même elles en seraient déduites évidemment : d'où il suit que tous les raisonnements qu'ils ont appuyés sur de tels principes n'ont pu leur donner la connaissance certaine d'aucune chose, ni par conséquent les faire avancer d'un pas en la recherche de la sagesse. Et s'ils ont trouvé quelque chose de vrai, ce n'a été que par quelques-uns des quatre moyens ci-dessus déduits. Toutefois je ne veux rien diminuer de l'honneur que chacun d'eux peut prétendre; je suis seulement obligé de dire, pour la consolation de ceux qui n'ont point étudié, que tout de même qu'en voyageant, pendant qu'on tourne le dos au lieu où l'on veut aller, on s'en éloigne d'autant plus qu'on marche plus longtemps et plus vite, en sorte que, bien qu'on soit mis par après dans le droit chemin, on ne peut pas y arriver sitôt que si on n'avait point marché auparavant; ainsi, lorsqu'on a de mauvais principes, d'autant qu'on les cultive davantage et qu'on s'applique avec plus de soin à en tirer diverses conséquences, pensant que ce soit bien philosopher, d'autant s'éloigne-t-on davantage de la connaissance de la vérité et de la sagesse : d'où il faut conclure que ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie sont les plus capables d'apprendre la vraie.

Après avoir bien fait entendre ces choses, j'aurais voulu mettre ici les raisons qui servent à prouver que les vrais principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j'ai mis en ce livre : et deux seules sont suffisantes à cela, dont la première est qu'ils sont très-clairs; et la seconde, qu'on en peut déduire toutes les autres choses : car il n'y a que ces deux conditions qui soient re-

quises en eux. Or je prouve aisément qu'ils sont très-clairs: premièrement par la façon dont je les ai trouvés, à savoir en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter; car il est certain que celles qui n'ont pu en cette façon être rejetées, lorsqu'on s'est appliqué à les considérer, sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connaître. Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très-clairement les suivants, à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte. Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques, desquels je déduis très-clairement ceux des choses corporelles ou physiques, à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons. Voilà, en somme, tous les principes dont je déduis la vérité des autres choses. L'autre raison qui prouve la clarté de ces principes est qu'ils ont été connus de tout temps, et même reçus pour vrais et indubitables par tous les hommes, excepté seulement l'existence de Dieu, qui a été mise en doute par quelques-uns à cause qu'ils ont trop attribué aux perceptions des sens, et que Dieu ne peut être vu ni touché.

Mais encore que toutes les vérités que je mets entre mes principes aient été connues de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusques à présent, que je

sache, qui les ait reconnues pour les principes de la philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde : c'est pourquoi il me reste ici à prouver qu'elles sont telles; et il me semble ne le pouvoir mieux prouver qu'en le faisant voir par expérience, c'est-à-dire en conviant les lecteurs à lire ce livre. Car encore que je n'aie pas traité de toutes choses, et que cela soit impossible, je pense avoir tellement expliqué toutes celles dont j'ai eu occasion de traiter, que ceux qui les liront avec attention auront sujet de se persuader qu'il n'est pas besoin de chercher d'autres principes que ceux que j'ai donnés pour parvenir à toutes les plus hautes connaissances dont l'esprit humain soit capable; principalement si après avoir lu mes écrits ils prennent la peine de considérer combien de diverses questions y sont expliquées, et que, parcourant aussi ceux des autres, ils voient combien peu de raisons vraisemblables on a pu donner pour expliquer les mêmes questions par des principes différents des miens. Et, afin qu'ils entreprennent cela plus aisément, j'aurais pu leur dire que ceux qui sont imbus de mes opinions ont beaucoup moins de peine à entendre les écrits des autres et à en connaître la juste valeur que ceux qui n'en sont point imbus; tout au contraire de ce que j'ai tantôt dit de ceux qui ont commencé par l'ancienne philosophie, que d'autant qu'ils ont plus étudié, d'autant ils ont coutume d'être moins propres à bien apprendre la vraie.

J'aurais aussi ajouté un mot d'avis touchant la façon de lire ce livre, qui est que je voudrais qu'on le parcourût d'abord tout entier ainsi qu'un roman, sans forcer beaucoup son attention ni s'arrêter aux difficultés qu'on y peut rencontrer, afin seulement de savoir en gros quelles sont les matières dont j'ai traité; et qu'après cela, si on trouve qu'elles méritent d'être examinées et qu'on ait la curiosité d'en connaître les causes, on le peut lire une seconde fois

pour remarquer la suite de mes raisons; mais qu'il ne se faut pas derechef rebuter si on ne la peut assez connaître partout, ou qu'on ne les entende pas toutes; il faut seulement marquer d'un trait de plume les lieux où l'on trouvera de la difficulté et continuer de lire sans interruption jusqu'à la fin; puis, si on reprend le livre pour la troisième fois, j'ose croire qu'on y trouvera la solution de la plupart des difficultés qu'on aura marquées auparavant; et que s'il en reste encore quelques-unes, on en trouvera enfin la solution en relisant.

J'ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentiments et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut. Et cela peut aussi être prouvé par raison : car, puisque les principes sont clairs et qu'on n'en doit rien déduire que par des raisonnements très-évidents, on a toujours assez d'esprit pour entendre les choses qui en dépendent. Mais, outre l'empêchement des préjugés, dont aucun n'est entièrement exempt, bien que ce sont ceux qui ont le plus étudié les mauvaises sciences auxquels ils nuisent le plus, il arrive presque toujours que ceux qui ont l'esprit modéré négligent d'étudier, parce qu'ils n'en pensent pas être capables, et que les autres qui sont plus ardents se hâtent trop : d'où vient qu'ils reçoivent souvent des principes qui ne sont pas évidents, et qu'ils en tirent des conséquences incertaines. C'est pourquoi je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre s'ils prennent la peine de les examiner ; et néanmoins aussi avertir les autres que même les plus excellents esprits auront besoin de beaucoup de temps et d'attention pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre.

Ensuite de quoi, pour faire bien concevoir quel dessein

j'ai eu en les publiant, je voudrais ici expliquer l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire. Premièrement, un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite que l'on peut acquérir par les quatre moyens ci-dessus expliqués doit, avant toutes choses, tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre. Après cela il doit aussi étudier la logique, non pas celle de l'école, car elle n'est, à proprement parler, qu'une dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait[1], ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore; et, parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques. Puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous; la seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. En suite de quoi il est besoin aussi d'exa-

[1] Voyez Discours de la Méthode, première partie, et Règles pour la direction de l'esprit.

miner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme; afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.

Or comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières. Mais, bien que je les ignore presque toutes, le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises. La première partie de ces essais fut un discours touchant la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure. Les autres parties furent trois traités : l'un de la dioptrique, l'autre des météores, et le dernier de la géométrie. Par la dioptrique, j'eus dessein de faire voir qu'on pouvait aller assez avant en la philosophie pour arriver par son moyen jusques à la connaissance des arts qui sont utiles à la vie, à cause que l'invention des lunettes d'approche, que j'y expliquais, est l'une des plus difficiles qui aient jamais été cherchées. Par les météores, je désirai qu'on reconnût la différence qui est entre la philosophie que je cultive et celle qu'on enseigne dans les écoles où l'on a coutume de traiter de la même matière.

Enfin, par la géométrie, je prétendais démontrer que j'avais trouvé plusieurs choses qui ont été ci-devant ignorées, et ainsi donner occasion de croire qu'on en peut découvrir encore plusieurs autres, afin d'inciter par ce moyen tous les hommes à la recherche de la vérité. Depuis ce temps-là, prévoyant la difficulté que plusieurs auraient à concevoir les fondements de la métaphysique, j'ai tâché d'en expliquer les principaux points dans un livre de Méditations qui n'est pas bien grand, mais dont le volume a été grossi et la matière beaucoup éclaircie par les objections que plusieurs personnes très-doctes m'ont envoyées à leur sujet, et par les réponses que je leur ai faites. Puis, enfin, lorsqu'il m'a semblé que ces traités précédents avaient assez préparé l'esprit des lecteurs à recevoir les *Principes de la philosophie*, je les ai aussi publiés; et j'en ai divisé le livre en quatre parties, dont la première contient les principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première philosophie ou bien la métaphysique : c'est pourquoi, afin de la bien entendre, il est à propos de lire auparavant les Méditations que j'ai écrites sur le même sujet. Les trois autres parties contiennent tout ce qu'il y a de plus général en la physique, à savoir l'explication des premières lois ou des principes de la nature, et la façon dont les cieux, les étoiles fixes, les planètes, les comètes, et généralement tout l'univers est composé; puis en particulier la nature de cette terre, et de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, qui sont les corps qu'on peut trouver le plus communément partout autour d'elle, et de toutes les qualités qu'on remarque en ces corps, comme sont la lumière, la chaleur, la pesanteur, et semblables : au moyen de quoi je pense avoir commencé à expliquer toute la philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit.

Mais, afin de conduire ce dessein jusqu'à sa fin, je devrais ci-après expliquer en même façon la nature de chacun des

autres corps plus particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux, et principalement de l'homme; puis enfin traiter exactement de la médecine, de la morale, et des mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de philosophie tout entier ; et je ne me sens point encore si vieil, je ne me défie point tant de mes forces, je ne me trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste, que je n'osasse entreprendre d'achever ce dessein si j'avais la commodité de faire toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnements. Mais voyant qu'il faudrait pour cela de grandes dépenses auxquelles un particulier comme moi ne saurait suffire s'il n'était aidé par le public, et ne voyant pas que je doive attendre cette aide, je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la postérité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle.

Cependant, afin qu'on puisse voir en quoi je pense lui avoir déjà servi, je dirai ici quels sont les fruits que je me persuade qu'on peut tirer de mes principes. Le premier est la satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs vérités qui ont été ci-devant ignorées; car bien que souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les faussetés et les feintes, à cause qu'elle paraît moins admirable et plus simple, toutefois le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et plus solide. Le second fruit est qu'en étudiant ces principes on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus sage; en quoi ils auront un effet tout contraire à celui de la philosophie commune; car on peut aisément remarquer en ceux qu'on appelle pédants qu'elle les rend moins capables de raison qu'ils ne seraient s'ils ne l'avaient jamais apprise. Le troisième est que les vérités qu'ils contiennent étant très-claires et très-certaines, ôteront tous sujets de dispute, et ainsi disposeront les esprits à la douceur

et à la concorde : tout au contraire des controverses de l'école, qui, rendant insensiblement ceux qui les apprennent plus pointilleux et plus opiniâtres, sont peut-être la première cause des hérésies et des dissensions qui travaillent maintenant le monde. Le dernier et le principal fruit de ces principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse. Car comme on voit en tous les arts que, bien qu'ils soient au commencement rudes et imparfaits, toutefois, à cause qu'ils contiennent quelque chose de vrai et dont l'expérience montre l'effet, ils se perfectionnent peu à peu par l'usage, ainsi, lorsqu'on a de vrais principes en philosophie, on ne peut manquer en les suivant de rencontrer parfois d'autres vérités; et on ne saurait mieux prouver la fausseté de ceux d'Aristote, qu'en disant qu'on n'a su faire aucun progrès par leur moyen depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis.

Je sais bien qu'il y a des esprits qui se hâtent tant et qui usent de si peu de circonspection en ce qu'ils font, que, même ayant des fondements bien solides, ils ne sauraient rien bâtir d'assuré; et parce que ce sont d'ordinaire ceux-là qui sont les plus prompts à faire des livres, ils pourraient en peu de temps gâter tout ce que j'ai fait, et introduire l'incertitude et le doute en ma façon de philosopher, d'où j'ai soigneusement tâché de les bannir, si on recevait leurs écrits comme miens ou comme remplis de mes opinions. J'en ai vu depuis peu l'expérience en l'un de ceux qu'on a le plus crus me vouloir suivre[1], et même duquel j'avais écrit en quelque endroit que je m'assurais tant sur son esprit, que je ne croyais pas qu'il eût aucune opinion que je ne voulusse bien avouer pour mienne : car il publia l'année passée un

[1] Henri Leroy.

livre, intitulé *Fundamenta physicæ,* où, encore qu'il semble n'avoir rien mis touchant la physique et la médecine qu'il n'ait tiré de mes écrits, tant de ceux que j'ai publiés que d'un autre encore imparfait touchant la nature des animaux, qui lui est tombé entre les mains, toutefois, à cause qu'il a mal transcrit et changé l'ordre, et nié quelques vérités de métaphysique, sur qui toute la physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement, et de prier ici les lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits, et qu'ils n'en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits ni ailleurs, s'ils ne la voient très-clairement être déduite des vrais principes.

Je sais bien aussi qu'il pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait ainsi déduit de ces principes toutes les vérités qu'on en peut déduire, tant parce que la plupart de celles qui restent à trouver dépendent de quelques expériences particulières qui ne se rencontreront jamais par hasard, mais qui doivent être cherchées avec soin et dépense par des hommes fort intelligents, que parce qu'il arrivera difficilement que les mêmes qui auront l'adresse de s'en bien servir aient le pouvoir de les faire, et aussi parce que la plupart des meilleurs esprits ont conçu une si mauvaise opinion de toute la philosophie, à cause des défauts qu'ils ont remarqués en celle qui a été jusques à présent en usage, qu'ils ne pourront pas s'appliquer à en chercher une meilleure.

Mais, enfin, si la différence qu'ils verront entre ces principes et tous ceux des autres, et la grande suite des vérités qu'on en peut déduire, leur fait connaître combien il est important de continuer en la recherche de ces vérités, et jusques à quel degré de sagesse, à quelle perfection de vie et à quelle félicité elles peuvent conduire, j'ose croire qu'il n'y en aura pas un qui ne tâche de s'employer à une étude si profitable, ou du moins qui ne favorise et ne veuille aider de tout son pouvoir ceux qui s'y emploieront avec fruit. Je souhaite que nos neveux en voient le succès, etc.

A LA SÉRÉNISSIME PRINCESSE

ÉLISABETH,

PREMIÈRE FILLE DE FRÉDÉRIC, ROI DE BOHÊME, COMTE PALATIN ET PRINCE-ÉLECTEUR DE L'EMPIRE.

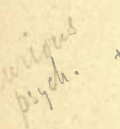
MADAME,

Le plus grand avantage que j'aie reçu des écrits que j'ai ci-devant publiés a été qu'à leur occasion j'ai eu l'honneur d'être connu de Votre Altesse, et de lui pouvoir quelquefois parler, ce qui m'a procuré le bonheur de remarquer en elle des qualités si rares et si estimables, que je crois que c'est rendre service au public de les proposer à la postérité pour exemple. J'aurais mauvaise grâce à vouloir flatter, ou bien à écrire des choses dont je n'aurais point de connaissance certaine, principalement aux premières pages de ce livre, dans lequel je tâcherai de mettre les principes de toutes les vérités que l'esprit humain peut savoir. Et la généreuse modestie que l'on voit reluire en toutes les actions de Votre Altesse m'assure que les discours simples et francs d'un homme qui n'écrit que ce qu'il croit lui se-

ront plus agréables que ne seraient des louanges ornées de termes pompeux et recherchés par ceux qui ont étudié l'art des compliments. C'est pourquoi je ne mettrai rien en cette lettre dont l'expérience et la raison ne m'ait rendu certain; et j'y écrirai en philosophe ainsi que dans le reste du livre. Il y a bien de la différence entre les vraies vertus et celles qui ne sont qu'apparentes; et il y en a aussi beaucoup entre les vraies qui procèdent d'une exacte connaissance de la vérité, et celles qui sont accompagnées d'ignorance ou d'erreur. Les vertus que je nomme apparentes ne sont, à proprement parler, que des vices, qui, n'étant pas si fréquents que d'autres vices qui leur sont contraires, ont coutume d'être plus estimés que les vertus qui consistent en la médiocrité, dont ces vices opposés sont les excès. Ainsi, a cause qu'il y a bien plus de personnes qui craignent trop les dangers qu'il n'y en a qui les craignent trop peu, on prend souvent la témérité pour une vertu; et elle éclate bien plus aux occasions que ne fait le vrai courage. Ainsi les prodigues ont coutume d'être plus loués que les libéraux; et ceux qui sont véritablement gens de bien n'acquièrent point tant la réputation d'être dévots que font les superstitieux et les hypocrites. Pour ce qui est des vraies vertus, elles ne viennent pas toutes d'une vraie connaissance, mais il y en a qui naissent aussi quelquefois du défaut ou de l'erreur : ainsi la simplicité est souvent la cause de la bonté, souvent la peur donne de la dévotion, et le désespoir du courage. Or les vertus qui sont ainsi accompagnées de quelque imperfection sont différentes entre elles, et on leur a

aussi donné divers noms. Mais celles qui sont si pures et si parfaites qu'elles ne viennent que de la seule connaissance du bien sont toutes de même nature, et peuvent être comprises sous le seul nom de la sagesse. Car quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de sa raison le mieux qu'il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage autant que sa nature permet qu'il le soit; et par cela seul il est juste, courageux, modéré, et a toutes les autres vertus, mais tellement jointes ensemble qu'il n'y en a aucune qui paraisse plus que les autres : c'est pourquoi encore qu'elles soient beaucoup plus parfaites que celles que le mélange de quelque défaut fait éclater, toutefois, à cause que le commun des hommes les remarque moins, on n'a pas coutume de leur donner tant de louanges. Outre cela, de deux choses qui sont requises à la sagesse ainsi décrite, à savoir que l'entendement connaisse tout ce qui est bien et que la volonté soit toujours disposée à le suivre, il n'y a que celle qui consiste en la volonté que tous les hommes puissent également avoir, d'autant que l'entendement de quelques-uns n'est pas si bon que celui des autres. Mais encore que ceux qui n'ont pas tant d'esprit puissent être aussi parfaitement sages que leur nature le permet, et se rendre très-agréables à Dieu par leur vertu, si seulement ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront, et de n'omettre rien pour apprendre celui qu'ils ignorent; toutefois ceux qui avec une constante volonté de bien faire et un soin très-particulier

de s'instruire ont aussi un très-excellent esprit, arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que les autres. Et je vois que ces trois choses se trouvent très-parfaitement en Votre Altesse. Car pour le soin qu'elle a eu de s'instruire il paraît assez de ce que ni les divertissements de la cour, ni la façon dont les princesses ont coutume d'être nourries, qui les détournent entièrement de la connaissance des lettres, n'ont pu empêcher que vous n'ayez étudié avec beaucoup de soin tout ce qu'il y a de meilleur dans les sciences : et on connaît l'excellence de votre esprit en ce que vous les avez parfaitement apprises en fort peu de temps. Mais j'en ai encore une autre preuve qui m'est particulière, en ce que je n'ai jamais rencontré personne qui ait si généralement et si bien entendu tout ce qui est contenu dans mes écrits. Car il y en a plusieurs qui les trouvent très-obscurs, même entre les meilleurs esprits et les plus doctes; et je remarque presque en tous que ceux qui conçoivent aisément les choses qui appartiennent aux mathématiques ne sont nullement propres à entendre celles qui se rapportent à la métaphysique, et au contraire que ceux à qui celles-ci sont aisées ne peuvent comprendre les autres : en sorte que je puis dire avec vérité que je n'ai jamais rencontré que le seul esprit de Votre Altesse auquel l'un et l'autre fût également facile; ce qui fait que j'ai une très-juste raison de l'estimer incomparable. Mais ce qui augmente le plus mon admiration, c'est qu'une si parfaite et si diverse connaissance de toutes les sciences n'est point en quelque vieux docteur qui ait employé beaucoup



d'années à s'instruire, mais en une princesse encore jeune et dont le visage représente mieux celui que les poëtes attribuent aux Grâces que celui qu'ils attribuent aux Muses ou à la savante Minerve. Enfin je ne remarque pas seulement en Votre Altesse tout ce qui est requis de la part de l'esprit à la plus haute et plus excellente sagesse, mais aussi tout ce qui peut être requis de la part de la volonté ou des mœurs, dans lesquelles on voit la magnanimité et la douceur jointes ensemble avec un tel tempérament que, quoique la fortune, en vous attaquant par de continuelles injures, semble avoir fait tous ses efforts pour vous faire changer d'humeur, elle n'a jamais pu tant soit peu ni vous irriter ni vous abattre. Et cette sagesse si parfaite m'oblige à tant de vénération, que non-seulement je pense lui devoir ce livre, puisqu'il traite de la philosophie qui en est l'étude, mais aussi je n'ai pas plus de zèle à philosopher, c'est-à-dire à tâcher d'acquérir de la sagesse, que j'en ai à être,

Madame,

De Votre Altesse

Le très-humble, très-obéissant et très-dévot serviteur.

DESCARTES.

LES

PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE[1].

PREMIÈRE PARTIE.

DES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE HUMAINE.

Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut.

Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre

[1] Nous avons supprimé dans *les Principes de la philosophie* une grande partie de ce qui concerne les sciences d'observation. Les théories de Descartes touchant l'astronomie et quelques points des sciences physiques et naturelles ne sont plus au niveau des connaissances de notre époque. Nous n'en avons conservé que ce qui se rattache directement à la philosophie même de Descartes.

vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude[1].

Qu'il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter.

Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles où nous pourrons imaginer le moindre doute, afin que si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent manifestement être vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très-certaines et les plus aisées qu'il est possible de connaître.

Que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions.

Cependant il est à remarquer que je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité. Car il est certain qu'en ce qui regarde la conduite de notre vie nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours avant que nous pussions nous délivrer de tous nos doutes; et lorsqu'il s'en rencontre plusieurs de telles sur un même sujet, encore que nous n'apercevions peut-être pas davantage de vraisemblance aux unes qu'aux autres, si l'action ne souffre aucun délai, la raison veut que nous en choisissions une, et qu'après l'avoir choisie nous la suivions constamment, de même que si nous l'avions jugée très-certaine[2].

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, et première Méditation.

[2] Voyez Discours de la Méthode, troisième partie; Réponses aux quatrièmes Objections; Remarques sur la septième Objection, et Abrégé des six Méditations.

Pourquoi on peut douter de la vérité des choses sensibles.

Mais, d'autant que nous n'avons point maintenant d'autre dessein que de vaquer à la recherche de la vérité, nous douterons en premier lieu si de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens, ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde, tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois, comme aussi à cause que nous songeons presque toujours en dormant, et que pour lors il nous semble que nous sentons vivement et que nous imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs, et que lorsqu'on est ainsi résolu à douter de tout, il ne reste plus de marque par où l'on puisse savoir si les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres[1].

Pourquoi on peut aussi douter des démonstrations de mathématiques.

Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très-certaines, même des démonstrations de mathématiques et de leurs principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes, à cause qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières; mais principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu'il lui plaît, et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même dans les choses que nous pensons le mieux connaître :

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, et première Méditation.

car, puisqu'il a bien permis que nous soyons trompés quelquefois, ainsi qu'il a été déjà remarqué, pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours ? Et si nous voulons feindre qu'un Dieu tout-puissant n'est point l'auteur de notre être, et que nous subsistons par nous-mêmes ou par quelque autre moyen ; de ce que nous supposerons cet auteur moins puissant, nous aurons toujours d'autant plus de sujet de croire que nous ne sommes pas si parfaits que nous ne puissions être continuellement abusés[1].

Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés.

Mais quand celui qui nous a créés serait tout-puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés[2].

Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.

Pendant que nous rejetons ainsi tout ce dont nous pouvons douter le moins du monde, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps, mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses ; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement

[1] Voyez première Méditation.
[2] Voyez quatrième Méditation.

au même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : *Je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre[1].

Qu'on connaît aussi ensuite la distinction qui est entre l'âme et le corps.

Il me semble aussi que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps : car, examinant ce que nous sommes, nous qui sommes persuadés maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre semblable chose que l'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons; et par conséquent que la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine, vu que nous doutons encore qu'il y ait aucun corps au monde, et que nous savons certainement que nous pensons[2].

Ce que c'est que penser.

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non-seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j'infère de là que je suis : si j'entends parler de l'action

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, et deuxième Méditation.

[2] *Idem.*

qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n'est pas tellement infaillible que je n'aie quelque sujet d'en douter, à cause qu'il se peut faire que je pense voir ou marcher, encore que je n'ouvre point les yeux et que je ne bouge de ma place; car cela m'arrive quelquefois en dormant, et le même pourrait peut-être m'arriver encore que je n'eusse point de corps : au lieu que si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à l'âme, qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit[1].

Qu'il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir à la façon de l'école, et qu'elles ne s'acquièrent point par l'étude, mais naissent avec nous.

Je n'explique pas ici plusieurs autres termes dont je me suis déjà servi et dont je fais état de me servir ci-après; car je ne pense pas que, parmi ceux qui liront mes écrits, il s'en rencontre de si stupides qu'ils ne puissent entendre d'eux-mêmes ce que ces termes signifient. Outre que j'ai remarqué que les philosophes, en tâchant d'expliquer par les règles de leur logique des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir, et lorsque j'ai dit que cette proposition : *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et

[1] Voyez deuxième Méditation.

autres choses semblables; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'on en dût faire ici aucun dénombrement.

Comment nous pouvons plus clairement connaître notre âme que notre corps.

Or, afin de savoir comment la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est incomparablement plus évidente, et telle qu'encore qu'il ne fût point nous aurions raison de conclure qu'elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est, nous remarquerons qu'il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui appartiennent, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent. Cette même lumière nous montre aussi que nous connaissons d'autant mieux une chose ou substance, que nous remarquons en elle davantage de propriétés : or il est certain que nous en remarquerons beaucoup plus en notre pensée qu'en aucune autre chose que ce puisse être; d'autant qu'il n'y a rien qui nous fasse connaître quoi que ce soit, qui ne nous fasse encore plus certainement connaître notre pensée. Par exemple, si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche ou que je la vois : de cela même, par une raison encore plus forte, je dois être persuadé que ma pensée est ou existe, à cause qu'il se peut faire que je pense toucher la terre encore qu'il n'y ait peut-être aucune terre au monde; et qu'il n'est pas possible que moi, c'est-à-dire mon âme, ne soit rien pendant qu'elle a cette pensée : nous pouvons conclure le même de toutes les autres choses qui nous viennent en la pensée, à savoir que nous, qui les

pensons, existons, encore qu'elles soient peut-être fausses ou qu'elles n'aient aucune existence[1].

D'où vient que tout le monde ne la connaît pas en cette façon.

Ceux qui n'ont pas philosophé par ordre ont eu d'autres opinions sur ce sujet, parce qu'ils n'ont jamais distingué assez soigneusement leur âme, ou ce qui pense, d'avec le corps, ou ce qui est étendu en longueur, largeur et profondeur. Car encore qu'ils ne fissent point difficulté de croire qu'ils étaient dans le monde, et qu'ils en eussent une assurance plus grande que d'aucune autre chose, néanmoins, comme ils n'ont pas pris garde que pour eux, lorsqu'il était question d'une certitude métaphysique, ils devaient entendre seulement leur pensée, et qu'au contraire, ils ont mieux aimé croire que c'était leur corps qu'ils voyaient de leurs yeux, qu'ils touchaient de leurs mains, et auquel ils attribuaient mal à propos la faculté de sentir, ils n'ont pas connu distinctement la nature de leur âme.

En quel sens on peut dire que si on ignore Dieu on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose.

Mais lorsque la pensée, qui se connaît soi-même en cette façon, nonobstant qu'elle persiste encore à douter des autres choses, use de circonspection pour tâcher d'étendre sa connaissance plus avant, elle trouve en soi premièrement les idées de plusieurs choses; et pendant qu'elle les contemple simplement, et qu'elle n'assure pas qu'il y ait rien hors de soi qui soit semblable à ces idées, et qu'aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre. Elle rencontre aussi quelques notions communes dont elle compose

[1] Voyez deuxième Méditation.

des démonstrations qui la persuadent si absolument qu'elle ne saurait douter de leur vérité pendant qu'elle s'y applique. Par exemple, elle a en soi les idées des nombres et des figures; elle a aussi entre ses communes notions, que si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les tous seront égaux, et beaucoup d'autres aussi évidentes que celle-ci, par lesquelles il est aisé de démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, etc. Or tant qu'elle aperçoit ces notions et l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très-assurée de leur vérité; mais, comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention, lorsqu'il arrive qu'elle se souvient de quelque conclusion sans prendre garde à l'ordre dont elle peut être démontrée, et que cependant elle pense que l'Auteur de son être aurait pu la créer de telle nature qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très-évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se défier de la vérité de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement, et qu'elle ne saurait avoir aucune science certaine jusques à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée[1].

Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui.

Lorsque par après elle fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un Être tout connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet Être tout parfait, est ou existe : car encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet; au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci,

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, et cinquième Méditation.

non pas seulement une existence possible, comme dans les autres, mais une existence absolument nécessaire et éternelle. Et comme, de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits, elle se persuade absolument que le triangle a les trois angles égaux à deux droits; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un Être tout parfait, elle doit conclure que cet Être tout parfait est ou existe[1].

Que la nécessité d'être n'est pas ainsi comprise en la notion que nous avons des autres choses, mais seulement le pouvoir d'être.

Elle pourra s'assurer encore mieux de la vérité de cette conclusion, si elle prend garde qu'elle n'a point en soi l'idée ou la notion d'aucune autre chose où elle puisse reconnaître une existence qui soit ainsi absolument nécessaire; car de cela seul elle saura que l'idée d'un Être tout parfait n'est point en elle par une fiction, comme celle qui représente une chimère, mais qu'au contraire elle y est empreinte par une nature immuable et vraie et qui doit nécessairement exister, parce qu'elle ne peut être conçue qu'avec une existence nécessaire.

Que les préjugés empêchent que plusieurs ne connaissent clairement cette nécessité d'être qui est en Dieu.

Notre âme ou notre pensée n'aurait pas de peine à se persuader cette vérité, si elle était libre de ses préjugés : mais, d'autant que nous sommes accoutumés à distinguer en toutes les autres choses l'essence de l'existence, et que

[1] Voyez Discours de la Méthode, quatrième partie, et cinquième Méditation.

nous pouvons feindre à plaisir plusieurs idées des choses qui peut-être n'ont jamais été et qui ne seront peut-être jamais; lorsque nous n'élevons pas comme il faut notre esprit à la contemplation de cet Être tout parfait, il se peut faire que nous doutions si l'idée que nous avons de lui n'est pas l'une de celles que nous feignons quand bon nous semble, ou qui sont possibles encore que l'existence ne soit pas nécessairement comprise en leur nature.

Que d'autant que nous concevons plus de perfection en une chose, d'autant devons-nous croire que sa cause doit aussi être plus parfaite.

De plus, lorsque nous faisons réflexion sur les diverses idées qui sont en nous, il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de différence entre elles en tant que nous les considérons simplement comme les dépendances de notre âme ou de notre pensée, mais qu'il y en a beaucoup en tant que l'une représente une chose, et l'autre une autre; et même que leur cause doit être d'autant plus parfaite que ce qu'elles représentent de leur objet a plus de perfection. Car tout ainsi que, lorsqu'on nous dit que quelqu'un a l'idée d'une machine où il y a beaucoup d'artifice, nous avons raison de nous enquérir comment il a pu avoir cette idée, à savoir s'il a vu quelque part une telle machine faite par un autre, ou s'il a appris la science des mécaniques, ou s'il est avantagé d'une telle vivacité d'esprit que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs, à cause que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme, ainsi que dans un tableau, doit être en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet de la même sorte ou d'une façon encore plus éminente qu'il n'est représenté...

Qu'on peut derechef démontrer par cela qu'il y a un Dieu.

De même, parce que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu, où d'un Être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous; mais, après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un Être très-parfait, c'est-à-dire d'un Dieu, qui est véritablement ou qui existe, parce qu'il est non-seulement manifeste par la lumière naturelle que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait, mais aussi parce que nous voyons par le moyen de cette même lumière qu'il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées : mais comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, et en effet très-parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu, ou du moins qu'elles ont été autrefois en cette chose, et il suit de ce qu'elles étaient infinies qu'elles y sont encore [1].

Qu'encore que nous ne comprenions pas tout ce qui est en Dieu il n'y a rien toutefois que nous connaissions si clairement comme ses perfections.

Je ne vois point en cela de difficulté pour ceux qui ont accoutumé leur esprit à la contemplation de la Divinité, et qui ont pris garde à ses perfections infinies; car encore que

[1] Voyez troisième Méditation.

nous ne les comprenions pas, parce que la nature de l'infini est telle que des pensées finies ne le sauraient comprendre, nous les concevons néanmoins plus clairement et plus distinctement que les choses matérielles, à cause qu'étant plus simples et n'étant point limitées ce que nous en concevons est beaucoup moins confus. Aussi il n'y a point de spéculation qui puisse plus aider à perfectionner notre entendement et qui soit plus importante que celle-ci, d'autant que la considération d'un objet qui n'a point de bornes en ses perfections nous comble de satisfaction et d'assurance.

Que nous ne sommes pas la cause de nous-mêmes, mais que c'est Dieu, et que par conséquent il y a un Dieu.

Mais tout le monde n'y prend pas garde comme il faut; et parce que nous savons assez, lorsque nous avons une idée de quelque machine où il y a beaucoup d'artifice, la façon dont nous l'avons eue, et que nous ne saurions nous souvenir de même quand l'idée que nous avons d'un Dieu nous a été communiquée de Dieu, à cause qu'elle a toujours été en nous, il faut que nous fassions encore cette revue, et que nous recherchions quel est donc l'auteur de notre âme ou de notre pensée qui a en soi l'idée des perfections infinies qui sont en Dieu : parce qu'il est évident que ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est point donné l'être, à cause que par même moyen il se serait donné toutes les perfections dont il aurait eu connaissance ; et par conséquent qu'il ne saurait subsister par aucun autre que par celui qui possède en effet toutes ces perfections, c'est-à-dire qui est Dieu[1].

[1] Voyez troisième Méditation.

Que la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est.

Je ne crois pas que l'on puisse douter de la vérité de cette démonstration, pourvu qu'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée de notre vie : car, étant telle que ses parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble ; de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve : et nous connaissons aisément qu'il n'y a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment, et que celui qui a tant de puissance qu'il nous fait subsister hors de lui et qui nous conserve doit se conserver soi-même, ou plutôt n'a besoin d'être conservé par qui que ce soit, et enfin qu'il est Dieu.

Qu'en connaissant qu'il y a un Dieu, en la façon ici expliquée, on connaît aussi tous ses attributs, autant qu'ils peuvent être connus par la seule lumière naturelle.

Nous recevons encore cet avantage, en prouvant de cette sorte l'existence de Dieu, que nous connaissons par même moyen ce qu'il est, autant que le permet la faiblesse de notre nature; car, faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de lui, nous voyons qu'il est éternel, tout connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque perfection infinie ou bien qui n'est bornée d'aucune imperfection [1].

[1] Voyez troisième Méditation.

Que Dieu n'est point corporel, et ne connaît point par l'aide des sens comme nous, et n'est point auteur du péché.

Car il y a des choses dans le monde qui sont limitées, et en quelque façon imparfaites, encore que nous remarquions en elles quelques perfections; mais nous concevons aisément qu'il n'est pas possible qu'aucunes de celles-là soient en Dieu : ainsi, parce que l'extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps. Et bien que ce soit un avantage aux hommes d'avoir des sens, néanmoins, à cause que les sentiments se font en nous par des impressions qui viennent d'ailleurs, et que cela témoigne de la dépendance, nous concluons aussi que Dieu n'en a point; mais qu'il entend et veut, non pas encore comme nous par des opérations aucunement différentes, mais que toujours par une même et très-simple action il entend, veut et fait tout, c'est-à-dire toutes les choses qui sont en effet. Car il ne veut point la malice du péché, parce qu'elle n'est rien.

Qu'après avoir connu que Dieu est, pour passer à la connaissance des créatures, il se faut souvenir que notre entendement est fini, et la puissance de Dieu infinie.

Après avoir ainsi connu que Dieu existe et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes, que nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes. Mais, afin que nous puissions l'en-

treprendre avec plus de sûreté, toutes les fois que nous voudrons examiner la nature de quelque chose nous nous souviendrons que Dieu, qui en est l'auteur, est infini, et que nous sommes entièrement finis.

Et qu'il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit.

Tellement que s'il nous fait la grâce de nous révéler, ou bien à quelques autres, des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement. Car nous ne devons point trouver étrange qu'il y ait en sa nature, qui est immense, et en ce qu'il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit.

Qu'il ne faut point tâcher de comprendre l'infini, mais seulement penser que tout ce en quoi nous ne trouvons aucunes bornes est indéfini.

Ainsi nous ne nous embarrasserons jamais dans les disputes de l'infini; d'autant qu'il serait ridicule que nous, qui sommes finis, entreprissions d'en déterminer quelque chose, et par ce moyen le supposer fini en tâchant de le comprendre ; c'est pourquoi nous ne nous soucierons pas de répondre à ceux qui demandent si la moitié d'une ligne infinie est infinie, et si le nombre infini est pair ou non pair, et autres choses semblables, à cause qu'il n'y a que ceux qui s'imaginent que leur esprit est infini qui semblent devoir examiner telles difficultés. Et, pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement

He settles two cosmological problems just like Kant.

indéfinies. Ainsi, parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune de ces parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini ; et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste[1].

Quelle différence il y a entre *indéfini* et *infini*.

Et nous appellerons ces choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini; tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très-assurés qu'il n'y en peut avoir. Pour ce qui est des autres choses, nous savons qu'elles ne sont pas ainsi absolument parfaites, parce qu'encore que nous y remarquions quelquefois des propriétés qui nous semblent n'avoir point de limites, nous ne laissons pas de connaître que cela procède du défaut de notre entendement, et non point de leur nature.

Qu'il ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fût produite.

Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes

[1] Voyez Réponses aux cinquièmes Objections.

finales[1]; car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils : mais, le considérant comme l'auteur de toutes choses, nous tâcherons seulement de trouver, par la faculté de raisonner qu'il a mise en nous, comment celles que nous apercevons par l'entremise de nos sens ont pu être produites; et nous serons assurés, par ceux de ses attributs dont il a voulu que nous ayons quelque connaissance, que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature de ces choses a la perfection d'être vrai.

Que Dieu n'est point la cause de nos erreurs.

Et le premier de ses attributs qui semble devoir être ici considéré, consiste en ce qu'il est très-véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes sujets, et que nous expérimentons en nous-mêmes; car encore que l'adresse à pouvoir tromper semble être une marque de subtilité d'esprit entre les hommes, néanmoins jamais la volonté de tromper ne procède que de malice ou de crainte et de faiblesse, et par conséquent ne peut être attribuée à Dieu.

Et que par conséquent tout cela est vrai que nous connaissons clairement être vrai, ce qui nous délivre des doutes ci-dessus proposés.

D'où il suit que la faculté de connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle en aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle en connaît clairement et distinctement;

[1] Voyez quatrième Méditation.

parce que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai lorsque nous en usons bien. Et cette considération seule nous doit délivrer de ce doute hyperbolique où nous avons été pendant que nous ne savions pas encore si celui qui nous a créés avait pris plaisir à nous faire tels, que nous fussions trompés en toutes les choses qui nous semblent très-claires. Elle nous doit servir aussi contre toutes les autres raisons que nous avions de douter, et que j'ai alléguées ci-dessus; même les vérités de mathématiques ne nous seront plus suspectes, à cause qu'elles sont très-évidentes; et si nous apercevons quelque chose par nos sens, soit en veillant, soit en dormant, pourvu que nous séparions ce qu'il y aura de clair et de distinct en la notion que nous aurons de cette chose de ce qui sera obscur et confus, nous pourrons facilement nous assurer de ce qui sera vrai. Je ne m'étends pas ici davantage sur ce sujet parce que j'en ai amplement traité dans les Méditations de ma métaphysique, et ce qui suivra tantôt servira encore à l'expliquer mieux.

Que nos erreurs au regard de Dieu ne sont que des négations, mais au regard de nous sont des privations ou des défauts.

Mais parce qu'il arrive que nous nous méprenons souvent, quoique Dieu ne soit pas trompeur; si nous désirons rechercher la cause de nos erreurs, et en découvrir la source, afin de les corriger, il faut que nous prenions garde qu'elles ne dépendent pas tant de notre entendement comme de notre volonté, et qu'elles ne sont pas des choses ou des substances qui aient besoin du concours actuel de Dieu pour être produites : en sorte qu'elles ne sont à son égard que des négations, c'est-à-dire qu'il ne nous a pas donné tout ce qu'il pouvait nous donner, et que nous voyons par même

moyen qu'il n'était point tenu de nous donner; au lieu qu'à notre égard elles sont des défauts et des imperfections[1].

Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté.

Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, l'autre à se déterminer par la volonté. Ainsi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir.

Que nous ne nous trompons que lorsque nous jugeons de quelque chose qui ne nous est pas assez connue.

Lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes pas en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon; et quand même nous en jugerions, pourvu que nous ne donnions notre consentement qu'à ce que nous connaissons clairement et distinctement devoir être compris en ce dont nous jugeons, nous ne saurions non plus faillir; mais ce qui fait que nous nous trompons ordinairement est que nous jugeons bien souvent encore que nous n'ayons pas une connaissance bien exacte de ce dont nous jugeons.

Que la volonté aussi bien que l'entendement est requise pour juger.

J'avoue que nous ne saurions juger de rien si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence

[1] Voyez quatrième Méditation.

que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon; mais comme la volonté est absolument nécessaire afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement aperçu, et qu'il n'est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel que nous ayons une connaissance entière et parfaite, de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse.

Qu'elle a plus d'étendue que lui, et que de là viennent nos erreurs.

De plus, l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui; et sa connaissance est toujours fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre : ce qui est cause que nous la portons ordinairement au-delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement : et lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre.

Lesquelles ne peuvent être imputées à Dieu.

Or quoique Dieu ne nous ait pas donné un entendement tout connaissant, nous ne devons pas croire pour cela qu'il soit l'auteur de nos erreurs, parce que tout entendement créé est fini, et qu'il est de la nature de l'entendement fini de n'être pas tout connaissant.

Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme.

Au contraire, la volonté étant de sa nature très-étendue, ce nous est un avantage très-grand de pouvoir agir par son

moyen, c'est-à-dire librement; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange lorsque nous les conduisons bien : car tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice; de même on doit nous attribuer quelque chose de plus de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger.

Que nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir, mais non point de notre nature; et que les fautes des sujets peuvent souvent être attribuées aux autres maîtres, mais non point à Dieu.

Il est bien vrai que toutes les fois que nous faillons il y a du défaut en notre façon d'agir ou en l'usage de notre liberté; mais il n'y a point pour cela de défaut en notre nature, à cause qu'elle est toujours la même quoique nos jugements soient vrais ou faux. Et quand Dieu aurait pu nous donner une connaissance si grande que nous n'eussions jamais été sujets à faillir, nous n'avons aucun droit pour cela de nous plaindre de lui ; car encore que parmi nous celui qui a pu empêcher un mal et ne l'a pas empêché en soit blâmé et jugé comme coupable, il n'en est pas de même à l'égard de Dieu, d'autant que le pouvoir que les hommes ont les uns sur les autres est institué afin qu'ils empêchent de mal faire ceux qui leur sont inférieurs, et que la toute-puissance que Dieu a sur l'univers est très-absolue et très-libre. C'est pourquoi nous devons le remer-

cier des biens qu'il nous a faits, et non point nous plaindre de ce qu'il ne nous a pas avantagés de ceux que nous connaissons qui nous manquent et qu'il aurait peut-être pu nous départir.

Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.

Au reste il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire; car au même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien. Or ce que nous apercevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître.

Que nous savons aussi très-certainement que Dieu a préordonné toutes choses.

Mais à cause que ce que nous avons depuis connu de Dieu nous assure que sa puissance est si grande que nous ferions un crime de penser que nous eussions jamais été capables de faire aucune chose qu'il ne l'eût auparavant ordonnée, nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très-grandes si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances, et si nous tâchions de comprendre, c'est-à-dire d'embrasser et comme limiter avec notre entendement, toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle.

Comment on peut accorder notre libre arbitre avec la préordination divine.

Au lieu que nous n'aurons point du tout de peine à nous en délivrer si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non-seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie. Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu, mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées; et que d'autre côté nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement : de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de la croire. Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature.

Comment encore que nous ne voulions jamais faillir, c'est néanmoins par notre volonté que nous faillons.

Mais, parce que nous savons que l'erreur dépend de notre volonté, et que personne n'a la volonté de se tromper, on s'étonnera peut-être qu'il y ait de l'erreur en nos jugements. Mais il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre vouloir être trompé et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont cause que nous nous trompons quelquefois. Car encore qu'il n'y ait personne qui veuille expressément se méprendre, il ne s'en trouve presque pas un qui ne veuille donner son consentement à des choses qu'il ne connaît pas distinctement; et même il arrive souvent que c'est le désir

de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher manquent de la trouver et se trompent, à cause qu'il les incite à précipiter leurs jugements, et à prendre des choses pour vraies, desquelles ils n'ont pas assez de connaissance.

Que nous ne saurions faillir en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement.

Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugerons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement; parce que Dieu n'étant point trompeur, la faculté de connaître qu'il nous a donnée ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l'étendons point au-delà de ce que nous connaissons. Et quand même cette vérité n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte.

Que nous ne saurions que mal juger de ce que nous n'apercevons pas clairement, bien que notre jugement puisse être vrai, et que c'est souvent notre mémoire qui nous trompe.

Il est aussi très-certain que toutes les fois que nous approuvons quelque raison dont nous n'avons pas une connaissance bien exacte, ou que nous nous trompons, ou si nous trouvons la vérité, comme ce n'est que par hasard, que nous ne saurions être assurés de l'avoir rencontrée, et ne saurions savoir certainement que nous ne nous trompons point. J'avoue qu'il arrive rarement que nous jugions d'une chose en même temps que nous remarquons que nous ne la connaissons pas assez distinctement; à cause que la raison naturellement nous dicte que nous ne devons jamais juger de rien que de

ce que nous connaissons distinctement avant que de juger. Mais nous nous trompons souvent parce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses, et que tout aussitôt qu'il nous en souvient nous y donnons notre consentement, de même que si nous les avions suffisamment examinées, bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance bien exacte.

Ce que c'est qu'une perception claire et distincte.

Il y a même des personnes qui en toute leur vie n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger; car la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non-seulement claire, mais aussi distincte : j'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif, de même que nous disons voir clairement les objets lorsqu'étant présents à nos yeux ils agissent assez fort sur eux et qu'ils sont disposés à les regarder; et distincte celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut.

Qu'elle peut être claire sans être distincte, mais non au contraire.

Par exemple lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense être en la partie blessée, qu'il croit être semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur qui est en sa pensée, encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui. Ainsi la connaissance peut quelquefois être claire sans être distincte, mais elle ne peut jamais être distincte qu'elle ne soit claire par même moyen.

Que pour ôter les préjugés de notre enfance il faut considérer ce qu'il y a de clair en chacune de nos premières notions.

Or, pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement; et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient, et d'en juger témérairement, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer, encore qu'il soit très-certain que nous ne saurions autrement les bien examiner. Mais afin que nous puissions maintenant nous en délivrer sans beaucoup de peine, je ferai ici un dénombrement de toutes les notions simples qui composent nos pensées, et séparerai ce qu'il y a de clair en chacune d'elles, et ce qu'il y a d'obscur ou en quoi nous pouvons faillir.

Que tout ce dont nous avons quelque notion est considéré comme une chose ou comme une vérité : et le dénombrement des choses.

Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence; et l'autre, toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. Touchant les choses, nous avons premièrement certaines notions générales qui se peuvent rapporter à toutes, à savoir celles que nous avons de la substance, de la durée, de l'ordre et du nombre, et peut-être aussi quelques autres : puis nous en avons aussi de plus particulières, qui servent à les distinguer. Et la principale distinction que je remarque entre toutes les choses créées est que les unes sont intellectuelles, c'est-à-dire sont des substances intelligentes, ou bien des propriétés qui appartiennent à ces substances; et les autres

sont corporelles, c'est-à-dire sont des corps, ou bien des propriétés qui appartiennent au corps. Ainsi l'entendement, la volonté, et toutes les façons de connaître et de vouloir, appartiennent à la substance qui pense; la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties et la disposition qu'elles ont à être divisées, et telles autres propriétés, se rapportent au corps. Il y a encore outre cela certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux, ainsi que j'expliquerai ci-après : tels sont les appétits de boire et de manger, etc., comme aussi les émotions ou les passions de l'âme qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc.; tels sont, enfin, tous les sentiments, comme la douleur, le chatouillement, la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement.

Que les vérités ne peuvent ainsi être dénombrées, et qu'il n'en est pas besoin.

Jusques ici j'ai dénombré tout ce que nous connaissons comme des choses, il reste à parler de ce que nous connaissons comme des vérités. Par exemple lorsque nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siége en notre pensée, et que l'on nomme une notion commune ou une maxime : tout de même quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense, et quantité

d'autres semblab es, ce sont seulement des vérités, et non pas des choses qui soient hors de notre pensée, et il y en a un si grand nombre de telles qu'il serait malaisé de les dénombrer, mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions manquer de les savoir lorsque l'occasion se présente de penser à elles, et que nous n'avons point de préjugés qui nous aveuglent.

Que toutes ces vérités peuvent être clairement aperçues; mais non pas de tous, à cause des préjugés.



Pour ce qui est des vérités qu'on nomme des notions communes, il est certain qu'elles peuvent être connues de plusieurs très-clairement et très-distinctement, car autrement elles ne mériteraient pas d'avoir ce nom; mais il est vrai aussi qu'il y en a qui le méritent au regard de quelques personnes, et qui ne le méritent point au regard des autres à cause qu'elles ne leur sont pas assez évidentes : non pas que je croie que la faculté de connaître qui est en quelques hommes s'étende plus loin que celle qui est communément en tous; mais c'est plutôt qu'il y a des personnes qui ont imprimé de longue main des opinions en leur créance, qui étant contraires à quelques-unes de ces vérités empêchent qu'ils ne les puissent apercevoir, bien qu'elles soient fort manifestes à ceux qui ne sont point ainsi préoccupés.

Ce que c'est que la substance; et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens.

Pour ce qui est des choses que nous considérons comme ayant quelque existence, il est besoin que nous les examinions ici l'une après l'autre, afin de distinguer ce qui est obscur d'avec ce qui est évident en la notion que nous avons de chacune. Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle

n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : *N'avoir besoin que de soi-même;* car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'école de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne en même sens à lui et à elles; mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres : nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances.

Qu'il peut être attribué à l'âme et au corps en même sens, et comment on connaît la substance.

Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles; car pour entendre que ce sont des substances il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée. Mais lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions : car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée, il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités : c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a

raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe.

Que chaque substance a un attribut principal, et que celui de l'âme est la pensée, comme l'extension est celui du corps.

Mais encore que tout attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. A savoir : l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste.

Comment nous pouvons avoir des pensées distinctes de la substance qui pense de celle qui est corporelle, et de Dieu.

Nous pouvons donc avoir deux notions ou idées claires et distinctes, l'une d'une substance créée qui pense, et l'autre d'une substance étendue, pourvu que nous séparions soigneusement tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue. Nous pouvons avoir aussi une idée claire et distincte d'une substance incréée qui pense et qui est indé-

pendante, c'est-à-dire d'un Dieu, pourvu que nous ne pensions pas que cette idée nous représente tout ce qui est en lui, et que nous n'y mêlions rien par une fiction de notre entendement; mais que nous prenions garde seulement à ce qui est compris véritablement en la notion distincte que nous avons de lui et que nous savons appartenir à la nature d'un Être tout parfait. Car il n'y a personne qui puisse nier qu'une telle idée de Dieu soit en nous, s'il ne veut croire sans raison que l'entendement humain ne saurait avoir aucune connaissance de la Divinité.

Comment nous en pouvons aussi avoir de la durée, de l'ordre et du nombre.

Nous concevons aussi très-distinctement ce que c'est que la durée, l'ordre et le nombre, si, au lieu de mêler dans l'idée que nous en avons ce qui appartient proprement à l'idée de la substance, nous pensons seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être; et que pareillement l'ordre et le nombre ne diffèrent pas en effet des choses ordonnées et nombrées, mais que ce sont seulement des façons sous lesquelles nous considérons diversement ces choses.

Ce que c'est que qualité et attribut, et façon ou mode.

Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon; et lorsque, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme qualités les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée; enfin, lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qua-

lités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs. Et parce que je ne dois concevoir en Dieu aucune variété ni changement, je ne dis pas qu'il y ait en lui des modes ou des qualités, mais plutôt des attributs ; et même dans les choses créées ce qui se trouve en elles toujours de même sorte, comme l'existence et la durée en la chose qui existe et qui dure, je le nomme attribut, et non pas mode ou qualité.

Qu'il y a des attributs qui appartiennent aux choses auxquelles ils sont attribués, et d'autres qui dépendent de notre pensée.

De ces qualités ou attributs il y en a quelques-uns qui sont dans les choses mêmes, et d'autres qui ne sont qu'en notre pensée; ainsi, par exemple, le temps, que nous distinguons de la durée prise en général, et que nous disons être la mesure du mouvement, n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée, car nous ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point : comme il est évident de ce que si deux corps sont mus pendant une heure, l'un vite et l'autre lentement, nous ne comptons pas plus de temps en l'un qu'en l'autre, encore que nous supposions plus de mouvement en l'un de ces deux corps. Mais afin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvements réguliers qui sont les jours et les années, et la nommons temps, après l'avoir ainsi comparée; bien qu'en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien, hors de la véritable durée des choses, qu'une façon de penser.

Que les nombres et les universaux dépendent de notre pensée.

De même le nombre que nous considérons en général, sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'école on comprend sous le nom d'universaux...

Quels sont les universaux.

Qui se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport. Et lorsque nous comprenons sous un même nom les choses qui sont représentées par cette idée, ce nom est aussi universel. Par exemple quand nous voyons deux pierres, et que, sans penser autrement à ce qui est de leur nature, nous remarquons seulement qu'il y en a deux, nous formons en nous l'idée d'un certain nombre que nous nommons le nombre de deux. Si voyant ensuite deux oiseaux ou deux arbres nous remarquons (sans penser aussi à ce qui est de leur nature) qu'il y en a deux, nous reprenons par ce même moyen la même idée que nous avions auparavant formée, et la rendons universelle, et le nombre aussi que nous nommons d'un nom universel le nombre de deux. De même, lorsque nous considérons une figure de trois côtés, nous formons une certaine idée que nous nommons l'idée du triangle, et nous nous en servons ensuite à nous représenter généralement toutes les figures qui n'ont que trois côtés. Mais quand nous remarquons plus particulièrement que, des figures de trois côtés, les unes ont un angle droit et que les autres n'en ont point, nous formons en nous une idée universelle du triangle rectangle, qui, étant rapportée à la précédente qui est générale

et plus universelle, peut être nommée espèce; et l'angle droit, la différence universelle par où les triangles rectangles diffèrent de tous les autres; de plus, si nous remarquons que le carré du côté qui soutient l'angle droit est égal aux carrés des deux autres côtés, et que cette propriété convient seulement à cette espèce de triangles, nous la pourrons nommer propriété universelle des triangles rectangles. Enfin si nous supposons que de ces triangles les uns se meuvent et que les autres ne se meuvent point, nous prendrons cela pour un accident universel en ces triangles; et c'est ainsi qu'on compte ordinairement cinq universaux, à savoir le genre, l'espèce, la différence, le propre, et l'accident.

Des distinctions, et premièrement de celle qui est réelle.

Pour ce qui est du nombre que nous remarquons dans les choses mêmes, il vient de la distinction qui est entre elles : or il y a des distinctions de trois sortes, à savoir, une qui est réelle, une autre modale, et une autre qu'on appelle distinction de raison, et qui se fait par la pensée[1]. La réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances. Car nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre; parce que, suivant ce que nous connaissons de Dieu, nous sommes assurés qu'il peut faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte. C'est pourquoi, de ce que nous avons maintenant l'idée, par exemple, d'une substance étendue ou corporelle, bien que nous ne sachions pas encore certainement si une telle chose est à présent dans le monde, néanmoins, parce que nous en avons l'idée, nous pouvons conclure qu'elle peut être; et

[1] Voyez Réponses aux quatrièmes Objections.

qu'en cas qu'elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer par la pensée doit être distincte réellement de ses autres parties. De même parce qu'un chacun de nous aperçoit en soi qu'il pense, et qu'il peut en pensant exclure de soi ou de son âme toute autre substance ou qui pense ou qui est étendue, nous pouvons conclure aussi qu'un chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense, et de toute substance corporelle. Et quand Dieu même joindrait si étroitement un corps à une âme qu'il fût impossible de les unir davantage, et ferait un composé de ces deux substances ainsi unies, nous concevons aussi qu'elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union; parce que quelque liaison que Dieu ait mise entre elles, il n'a pu se défaire de la puissance qu'il avait de les séparer, ou bien de les conserver l'une sans l'autre, et que les choses que Dieu peut séparer ou conserver séparément les unes des autres sont réellement distinctes.

De la distinction modale.

Il y a deux sortes de distinction modale, à savoir, l'une entre le mode que nous avons appelé façon et la substance dont il dépend et qu'il diversifie; et l'autre entre deux différentes façons d'une même substance. La première est remarquable en ce que nous pouvons apercevoir clairement la substance sans la façon qui diffère d'elle en cette sorte; mais que réciproquement nous ne pouvons avoir une idée distincte d'une telle façon sans penser à une telle substance. Il y a, par exemple, une distinction modale entre la figure ou le mouvement et la substance corporelle dont ils dépendent tous deux; il y en a aussi entre assurer ou se ressouvenir et la chose qui pense. Pour l'autre sorte de distinction, qui est entre deux différentes façons d'une même

substance, elle est remarquable en ce que nous pouvons connaître l'une de ces façons sans l'autre, comme la figure sans le mouvement, et le mouvement sans la figure; mais que nous ne pouvons penser distinctement ni à l'une ni à l'autre que nous ne sachions qu'elles dépendent toutes deux d'une même substance. Par exemple si une pierre est mue, et avec cela carrée, nous pouvons connaître sa figure carrée sans savoir qu'elle soit mue, et réciproquement nous pouvons savoir qu'elle est mue sans savoir si elle est carrée; mais nous ne pouvons avoir une connaissance distincte de ce mouvement et de cette figure si nous ne connaissons qu'ils sont tous deux en une même chose, à savoir en la substance de cette pierre. Pour ce qui est de la distinction dont la façon d'une substance est différente d'une autre substance ou bien de la façon d'une autre substance, comme le mouvement d'un corps est différent d'un autre corps ou d'une chose qui pense, ou bien comme le mouvement est différent du doute, il me semble qu'on la doit nommer réelle plutôt que modale, à cause que nous ne saurions connaître les modes sans les substances dont ils dépendent, et que les substances sont réellement distinctes les unes des autres.

De la distinction qui se fait par la pensée.

Enfin, la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte; ou bien en ce que nous tâchons de séparer d'une même substance deux tels attributs, en pensant à l'un sans penser à l'autre. Cette distinction est remarquable en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte d'une telle substance si nous lui ôtons un tel attribut; ou bien en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte de l'un

de deux ou plusieurs tels attributs si nous le séparons des autres. Par exemple, à cause qu'il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer, la durée n'est distincte de la substance que par la pensée; et généralement tous les attributs qui font que nous avons des pensées diverses d'une même chose, tels que sont par exemple l'étendue du corps et sa propriété d'être divisible en plusieurs parties, ne diffèrent du corps qui nous sert d'objet, et réciproquement l'un de l'autre, qu'à cause que nous pensons quelquefois confusément à l'un sans penser à l'autre. Il me souvient d'avoir mêlé la distinction qui se fait par la pensée avec la modale, sur la fin des réponses que j'ai faites aux premières objections qui m'ont été envoyées sur les Méditations de ma métaphysique; mais cela ne répugne point à ce que j'écris ici, parce que, n'ayant pas dessein de traiter pour lors fort amplement de cette matière, il me suffisait de les distinguer toutes deux de la réelle.

Comment on peut avoir des notions distinctes de l'extension et de la pensée, en tant que l'une constitue la nature du corps, et l'autre celle de l'âme.

Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle; et alors nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue, c'est-à-dire comme l'âme et le corps : car nous les connaissons en cette sorte très-clairement et très-distinctement. Il est même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue; parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue : car elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous

considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue. Et notre conception n'est pas plus distincte parce qu'elle comprend peu de choses, mais parce que nous discernons soigneusement ce qu'elle comprend, et que nous prenons garde à ne le point confondre avec d'autres notions qui la rendraient plus obscure.

Comment on peut aussi les concevoir distinctement en les prenant pour des modes ou attributs de ces substances.

Nous pouvons considérer aussi la pensée et l'étendue comme des modes ou des façons différentes qui se trouvent en la substance : c'est-à-dire que lorsque nous considérons qu'une même âme peut avoir plusieurs diverses pensées et qu'un même corps avec sa même grandeur peut être étendu en plusieurs façons, tantôt plus en longueur et moins en largeur ou en profondeur, et quelquefois au contraire plus en largeur et moins en longueur; et que nous ne distinguons la pensée et l'étendue de ce qui pense et de ce qui est étendu que comme les dépendances d'une chose, de la chose même dont elles dépendent; nous les connaissons aussi clairement et aussi distinctement que leurs substances, pourvu que nous ne pensions point qu'elles subsistent d'elles-mêmes, mais qu'elles sont seulement des façons ou des dépendances de quelques substances. Car quand nous les considérons comme les propriétés des substances dont elles dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances, et les prenons pour telles qu'elles sont véritablement : au lieu que si nous voulions les considérer sans substance, cela pourrait être cause que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles-mêmes; en sorte que nous confondrions l'idée que nous devons avoir de la substance avec celle que nous devons avoir de ses propriétés.

Comment on conçoit aussi leurs diverses propriétés ou attributs.

Nous pouvons aussi concevoir fort distinctement plusieurs diverses façons de penser, comme entendre, vouloir, imaginer, etc. ; et plusieurs diverses façons d'étendue, ou qui appartiennent à l'étendue, comme généralement toutes les figures, la situation des parties et leurs mouvements, pourvu que nous les considérions simplement comme les dépendances des substances où elles sont; et quant à ce qui est du mouvement, pourvu que nous pensions seulement à celui qui se fait d'un lieu en un autre, sans rechercher la force qui le produit, laquelle toutefois j'essayerai de faire connaître lorsqu'il en sera temps.

Que nous avons aussi des notions distinctes de nos sentiments, de nos affections et de nos appétits, bien que souvent nous nous trompions aux jugements que nous en faisons.

Il ne reste plus que les sentiments, les affections et les appétits, desquels nous pouvons avoir aussi une connaissance claire et distincte, pourvu que nous prenions garde à ne comprendre dans les jugements que nous en ferons que ce que nous connaîtrons précisément par la clarté de notre perception, et dont nous serons assurés par la raison. Mais il est malaisé d'user continuellement d'une telle précaution, au moins à l'égard de nos sens, à cause que nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée, et qu'elles étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avions à leur occasion. Ainsi lorsque nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, et qui était semblable à l'idée que nous avions. Or nous avons ainsi jugé en tant de rencontres, et il nous a semblé voir

cela si clairement et si distinctement, à cause que nous étions accoutumés à juger de la sorte, qu'on ne doit pas trouver étrange que quelques-uns demeurent ensuite tellement persuadés de ce faux préjugé qu'ils ne puissent pas même se résoudre à en douter.

Que souvent même nous nous trompons en jugeant que nous sentons de la douleur en quelque partie de notre corps.

La même prévention a eu lieu en tous nos autres sentiments, même en ce qui est du chatouillement et de la douleur. Car encore que nous n'ayons pas cru qu'il y eût hors de nous dans les objets extérieurs des choses qui fussent semblables au chatouillement ou à la douleur qu'ils nous faisaient sentir, nous n'avons pourtant pas considéré ces sentiments comme des idées qui étaient seulement en notre âme; mais aussi nous avons cru qu'ils étaient dans nos mains, dans nos pieds, et dans les autres parties de notre corps : sans toutefois qu'il y ait aucune raison qui nous oblige à croire que la douleur que nous sentons, par exemple au pied, soit quelque chose hors de notre pensée qui soit dans notre pied, ni que la lumière que nous pensons voir dans le soleil soit dans le soleil ainsi qu'elle est en nous. Et si quelques-uns se laissent encore persuader à une si fausse opinion, ce n'est qu'à cause qu'ils font si grand cas des jugements qu'ils ont faits lorsqu'ils étaient enfants, qu'ils ne sauraient les oublier pour en faire d'autres plus solides, comme il paraîtra encore plus manifestement par ce qui suit.

Comment on doit distinguer en telles choses ce en quoi on peut se tromper d'avec ce qu'on conçoit clairement.

Mais afin que nous puissions distinguer ici ce qu'il y a de clair en nos sentiments d'avec ce qui est obscur, nous

remarquerons en premier lieu que nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur, et les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées; mais que quand nous voulons juger que la couleur, la douleur, etc., sont des choses qui subsistent hors de notre pensée, nous ne concevons en aucune façon quelle chose c'est que cette couleur, ou cette douleur, etc. Il en est de même lorsque quelqu'un nous dit qu'il voit de la couleur dans un corps, ou qu'il sent de la douleur en quelqu'un de ses membres; car c'est de même que s'il nous disait qu'il voit ou qu'il sent quelque chose, mais qu'il ignore entièrement quelle est la nature de cette chose, ou bien qu'il n'a pas une connaissance distincte de ce qu'il voit et de ce qu'il sent : car encore que, lorsqu'il n'examine pas ses pensées avec attention, il se persuade peut-être qu'il en a quelque connaissance, à cause qu'il suppose que la couleur qu'il croit voir dans un objet a de la ressemblance avec le sentiment qu'il éprouve en soi, néanmoins, s'il fait réflexion sur ce qui lui est représenté par la couleur ou par la douleur en tant qu'elles existent dans un corps coloré ou bien dans une partie blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en a pas de connaissance[1]...

Qu'on connaît tout autrement les grandeurs, les figures, etc., que les couleurs, les douleurs, etc.

Principalement s'il considère qu'il connaît bien d'une autre façon ce que c'est que la grandeur dans le corps qu'il aperçoit, ou la figure, ou le mouvement, au moins celui qui se fait d'un lieu en un autre (car les philosophes, en feignant d'autres mouvements que celui-ci, ont fait voir qu'ils ne connaissaient pas bien sa vraie nature), ou la situation des parties, ou la durée, ou le nombre, et les autres

1 Voyez sixième Méditation.

propriétés que nous apercevons clairement en tous les corps, comme il a été déjà remarqué[1], que non pas ce que c'est que la couleur dans ce même corps, ou la douleur, l'odeur, le goût, la saveur, et tout ce que j'ai dit devoir être attribué aux sens. Car encore que voyant un corps nous ne soyons pas moins assurés de son existence par la couleur que nous apercevons à son occasion que par la figure qui le termine, toutefois il est certain que nous connaissons tout autrement en lui cette propriété qui est cause que nous disons qu'il est figuré que celle qui fait qu'il nous semble qu'il est coloré.

Que nous pouvons juger en deux façons des choses sensibles, par l'une desquelles nous tombons en l'erreur, et par l'autre nous l'évitons.

Il est donc évident, lorsque nous disons à quelqu'un que nous apercevons des couleurs dans les objets, qu'il en est de même que si nous lui disions que nous apercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous ignorons la nature, mais qui cause pourtant en nous un certain sentiment fort clair et fort manifeste qu'on nomme le sentiment des couleurs. Mais il y a bien de la différence en nos jugements; car tant que nous nous contentons de croire qu'il y a je ne sais quoi dans les objets (c'est-à-dire dans les choses telles qu'elles soient) qui cause en nous ces pensées confuses qu'on nomme sentiments, tant s'en faut que nous nous méprenions, qu'au contraire nous évitons la surprise qui nous pourrait faire méprendre, à cause que nous ne nous emportons pas sitôt à juger témérairement d'une chose que nous remarquons ne pas bien connaître. Mais lorsque nous croyons apercevoir une certaine couleur dans un objet, bien que nous n'ayons aucune connaissance distincte de ce que nous appelons d'un tel nom, et que notre raison ne nous

[1] Voyez plus haut, et sixième Méditation.

fasse apercevoir aucune ressemblance entre la couleur que nous supposons être en cet objet et celle qui est en notre sens; néanmoins parce que nous ne prenons pas garde à cela, et que nous remarquons en ces mêmes objets plusieurs propriétés, comme la grandeur, la figure, le nombre, etc., qui existent en eux de la même sorte que nos sens ou plutôt notre entendement nous les fait apercevoir, nous nous laissons persuader aisément que ce qu'on nomme couleur dans un objet est quelque chose qui existe en cet objet et qui ressemble entièrement à la couleur qui est en notre pensée, et ensuite nous pensons apercevoir clairement en cette chose ce que nous n'apercevons en aucune façon appartenir à sa nature.

Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance.

C'est ainsi que nous avons reçu la plupart de nos erreurs. A savoir pendant les premières années de notre vie, que notre âme était si étroitement liée au corps, qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi, mais seulement elle sentait de la douleur lorsque le corps en était offensé, ou du plaisir lorsqu'il en recevait de l'utilité, ou bien, si elles étaient si légères que le corps n'en reçût point de commodité, ni aussi d'incommodité qui fût importante à sa conservation, elle avait des sentiments tels que sont ceux qu'on nomme goût, odeur, son, chaleur, froid, lumière, couleur, et autres semblables, qui véritablement ne nous représentent rien qui existe hors de notre pensée, mais qui sont divers selon les diversités qui se rencontrent dans les mouvements qui passent de tous les endroits de notre corps jusques à l'endroit du cerveau auquel elle est étroitement jointe et unie. Elle apercevait aussi des

grandeurs, des figures et des mouvements qu'elle ne prenait pas pour des sentiments, mais pour des choses ou des propriétés de certaines choses qui lui semblaient exister ou du moins pouvoir exister hors de soi, bien qu'elle n'y remarquât pas encore cette différence. Mais lorsque nous avons été quelque peu plus avancés en âge, et que notre corps, se tournant fortuitement de part et d'autre par la disposition de ses organes, a rencontré des choses utiles ou en a évité de nuisibles, l'âme, qui lui était étroitement unie, faisant réflexion sur les choses qu'il rencontrait ou évitait, a remarqué premièrement qu'elles existaient au dehors, et ne leur a pas attribué seulement les grandeurs, les figures, les mouvements, et les autres propriétés qui appartiennent véritablement au corps, et qu'elle concevait fort bien ou comme des choses ou comme les dépendances de quelques choses, mais encore les couleurs, les odeurs, et toutes les autres idées de ce genre qu'elle apercevait aussi à leur occasion; et comme elle était si fort offusquée du corps qu'elle ne considérait les autres choses qu'autant qu'elles servaient à son usage, elle jugeait qu'il y avait plus ou moins de réalité en chaque objet, selon que les impressions qu'il causait lui semblaient plus ou moins fortes. De là vient qu'elle a cru qu'il y avait beaucoup plus de substance ou de corps dans les pierres et dans les métaux que dans l'air ou dans l'eau, parce qu'elle y sentait plus de dureté et de pesanteur; et qu'elle n'a considéré l'air non plus que rien lorsqu'il n'était agité d'aucun vent, et qu'il ne lui semblait ni chaud ni froid. Et parce que les étoiles ne lui faisaient guère plus sentir de lumière que des chandelles allumées, elle n'imaginait pas que chaque étoile fût plus grande que la flamme qui paraît au bout d'une chandelle qui brûle. Et parce qu'elle ne considérait pas encore si la terre pouvait tourner sur son essieu, et si sa superficie est courbée comme celle d'une boule, elle a jugé d'abord qu'elle était immobile, et que sa superficie était plate. Et nous avons été par ce

moyen si fort prévenus de mille autres préjugés, que, lors même que nous étions capables de bien user de notre raison, nous les avons reçus en notre créance; et au lieu de penser que nous avions fait ces jugements en un temps que nous n'étions pas capables de bien juger, et par conséquent qu'ils pouvaient être plutôt faux que vrais, nous les avons reçus pour aussi certains que si nous en avions eu une connaissance distincte par l'entremise de nos sens, et n'en avons non plus douté que s'ils eussent été des notions communes [1].

Que la deuxième est que nous ne pouvons oublier ces préjugés.

Enfin lorsque nous avons atteint l'usage entier de notre raison, et que notre âme n'étant plus si sujette au corps tâche à bien juger des choses, et à connaître leur nature; bien que nous remarquions que les jugements que nous avons faits lorsque nous étions encore enfants sont pleins d'erreur, nous avons toutefois assez de peine à nous en délivrer entièrement : et néanmoins il est certain que si nous ne nous en délivrons et ne les considérons comme faux ou incertains, nous serons toujours en danger de retomber en quelque fausse prévention. Cela est tellement vrai, qu'à cause que dès notre enfance nous avons imaginé, par exemple, les étoiles fort petites, nous ne saurions nous défaire encore de cette imagination, bien que nous connaissions par les raisons de l'astronomie qu'elles sont fort grandes : tant a de pouvoir sur nous une opinion déjà reçue!

La troisième, que notre esprit se fatigue quand il se rend attentif à toutes les choses dont nous jugeons.

De plus, comme notre âme ne saurait s'arrêter à considérer longtemps une même chose avec attention sans se

[1] Voyez Réponses aux sixièmes Objections.

peiner et même sans se fatiguer, et qu'elle ne s'applique à rien avec tant de peine qu'aux choses purement intelligibles, qui ne sont présentes ni aux sens ni à l'imagination, soit que naturellement elle ait été faite ainsi à cause qu'elle est unie au corps, ou que pendant les premières années de notre vie nous nous soyons si fort accoutumés à sentir et à imaginer, que nous ayons acquis une facilité plus grande à penser de cette sorte, de là vient que beaucoup de personnes ne sauraient croire qu'il y ait de substance si elle n'est imaginable et corporelle, et même sensible; car on ne prend pas garde ordinairement qu'il n'y a que les choses qui consistent en étendue, en mouvement et en figure, qui soient imaginables, et qu'il y en a quantité d'autres que celles-là qui sont intelligibles[1] : de là vient aussi que la plupart du monde se persuade qu'il n'y a rien qui puisse subsister sans corps, et même qu'il n'y a point de corps qui ne soit sensible[2]. Et d'autant que ce ne sont point nos sens qui nous font découvrir la nature de quoi que ce soit, mais seulement notre raison lorsqu'elle y intervient, on ne doit pas trouver étrange que la plupart des hommes n'aperçoivent les choses que fort confusément, vu qu'il n'y en a que très-peu qui s'étudient à la bien conduire.

La quatrième, que nous attachons nos pensées à des paroles qui ne les expriment pas exactement.

Au reste, parce que nous attachons nos conceptions à certaines paroles afin de les exprimer de bouche, et que nous nous souvenons plutôt des paroles que des choses, à peine saurions-nous concevoir aucune chose si distinctement que nous séparions entièrement ce que nous concevons d'avec les paroles qui avaient été choisies pour l'exprimer. Ainsi la

[1] Voyez deuxième Méditation.

[2] Voyez lettres XXV-XXVIII de l'édition in-4°.

plupart des hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses ; ce qui est cause qu'ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu'ils n'entendent point, et qu'ils ne se soucient pas beaucoup d'entendre, soit parce qu'ils croient les avoir autrefois entendus, soit parce qu'il leur a semblé que ceux qui les leur ont enseignés en connaissaient la signification, et qu'ils l'ont apprise par même moyen. Et bien que ce ne soit pas ici le lieu de traiter de cette matière, à cause que je n'ai pas enseigné quelle est la nature du corps humain et que je n'ai pas même encore prouvé qu'il y ait au monde aucun corps, il me semble néanmoins que ce que j'en ai dit nous pourra servir à discerner celles de nos conceptions qui sont claires et distinctes d'avec celles où il y a de la confusion et qui nous sont inconnues.

Abrégé de tout ce qu'on doit observer pour bien philosopher.

C'est pourquoi si nous désirons vaquer sérieusement à l'étude de la philosophie et à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître, nous nous délivrerons en premier lieu de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance, jusques à ce que nous les ayons derechef examinées; nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, et ne recevrons pour vraies que celles qui se présenteront clairement et distinctement à notre entendement. Par ce moyen nous connaîtrons premièrement que nous sommes, en tant que notre nature est de penser, et qu'il y a un Dieu duquel nous dépendons; et après avoir considéré ses attributs nous pourrons rechercher la vérité de toutes les autres choses, parce qu'il en est la cause. Outre les notions que nous avons de Dieu et de notre pensée, nous trouverons aussi en nous la connaissance de beaucoup

de propositions qui sont perpétuellement vraies, comme, par exemple, que le néant ne peut être l'auteur de quoi que ce soit, etc. Nous y trouverons aussi l'idée d'une nature corporelle ou étendue, qui peut être mue, divisée, etc., et des sentiments qui causent en nous certaines dispositions, comme la douleur, les couleurs, etc.; et, comparant ce que nous venons d'apprendre en examinant ces choses par ordre, avec ce que nous en pensions avant que de les avoir ainsi examinées, nous nous accoutumerons à former des conceptions claires et distinctes sur tout ce que nous sommes capables de connaître. C'est en ce peu de préceptes que je pense avoir compris tous les principes les plus généraux et les plus importants de la connaissance humaine.

Que nous devons préférer l'autorité divine à nos raisonnements, et ne rien croire de ce qui n'est pas révélé que nous ne le connaissions fort clairement.

Surtout, nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que tout le reste; afin que, si quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part; mais, pour ce qui est des vérités dont la théologie ne se mêle point, il n'y aurait pas d'apparence qu'un homme qui veut être philosophe reçût pour vrai ce qu'il n'a point connu être tel, et qu'il aimât mieux se fier à ses sens, c'est-à-dire aux jugements inconsidérés de son enfance, qu'à sa raison, lorsqu'il est en état de la bien conduire.

DEUXIÈME PARTIE.

DES PRINCIPES DES CHOSES MATÉRIELLES.

Quelles raisons nous font savoir certainement qu'il y a des corps.

Bien que nous soyons suffisamment persuadés qu'il y a des corps qui sont véritablement dans le monde, néanmoins, comme nous en avons douté ci-devant, et que nous avons mis cela au nombre des jugements que nous avons faits dès le commencement de notre vie, il est besoin que nous recherchions ici des raisons qui nous en fassent avoir une science certaine. Premièrement, nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée; car il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, mais cela dépend entièrement de cette chose, selon qu'elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous enquérir si Dieu ou quelque autre que lui ne serait point cette chose : mais, à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement une matière étendue en longueur, largeur et profondeur dont les parties ont des figures et des mouvements divers, d'où procèdent les sentiments que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc., si Dieu présentait à notre âme immédiatement par lui-même l'idée de cette matière étendue, ou seulement s'il permettait qu'elle fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu'il prend plaisir à nous tromper; car nous concevons cette ma-

tière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps de dehors, auxquels elle est entièrement semblable. Or, puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a été déjà remarqué, nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde, avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps, ou la substance des choses matérielles.

Comment nous savons aussi que notre âme est jointe à un corps.

Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que ces sentiments ne procèdent point d'elle seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme. Mais ce n'est pas ici l'endroit où je prétends traiter particulièrement de ces choses[1].

Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles.

Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les

[1] Voyez sixième Méditation.

corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard. Car, après cette réflexion, nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre entendement pour en examiner la nature, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement.

Que ce n'est pas la pesanteur, ni la dureté, ni la couleur, etc., qui constitue la nature du corps, mais l'extension seule.

En ce faisant, nous saurons que la nature de la matière ou du corps pris en général ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. Pour ce qui est de la dureté, nous n'en connaissons autre chose par le moyen de l'attouchement sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles les rencontrent : mais si toutes les fois que nous portons nos mains quelque part, les corps qui sont en cet endroit-là se retiraient aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté ; et néanmoins nous n'avons aucune raison qui nous puisse faire croire que les corps qui se retireraient de cette sorte perdissent pour cela ce qui les fait corps. D'où il suit que leur nature ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion, ni aussi en la pesanteur, chaleur et autres qualités de ce genre ; car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités, et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et pro-

fondeur : d'où il suit aussi que pour être il n'a besoin d'elles en aucune façon, et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension.

Que cette vérité est obscurcie par les opinions dont on est préoccupé touchant la raréfaction et le vide.

Pour rendre cette vérité entièrement évidente, il ne reste ici que deux difficultés à éclaircir. La première consiste en ce que quelques-uns, voyant proche de nous des corps qui sont quelquefois plus et quelquefois moins raréfiés, se sont imaginé qu'un même corps a plus d'extension lorsqu'il est raréfié que lorsqu'il est condensé ; il y en a même qui ont subtilisé jusques à vouloir distinguer la substance d'un corps d'avec sa propre grandeur, et la grandeur même d'avec son extension. L'autre n'est fondée que sur une façon de penser qui est en usage, à savoir qu'on n'entend pas qu'il y ait un corps où l'on dit qu'il n'y a qu'une étendue en longueur, largeur et profondeur, mais seulement un espace, et encore un espace vide, qu'on se persuade aisément n'être rien.

Comment se fait la raréfaction.

Pour ce qui est de la raréfaction et de la condensation, quiconque voudra examiner ses pensées, et ne rien admettre sur ce sujet que ce dont il aura une idée claire et distincte, ne croira pas qu'elles se fassent autrement que par un changement de figure qui arrive au corps, lequel est raréfié ou condensé : c'est-à-dire que toutes fois et quantes que nous voyons qu'un corps est raréfié, nous devons penser qu'il y a plusieurs intervalles entre ses parties, lesquels sont remplis de quelque autre corps, et que lorsqu'il est condensé, ces mêmes parties sont plus proches les unes des autres qu'elles n'étaient, soit qu'on ait rendu les intervalles

qui étaient entre elles plus petits, ou qu'on les ait entièrement ôtés, auquel cas on ne saurait concevoir qu'un corps puisse être davantage condensé ; et toutefois il ne laisse pas d'avoir tout autant d'extension que lorsque ces mêmes parties étant éloignées les unes des autres, et comme éparses en plusieurs branches, embrassaient un plus grand espace. Car nous ne devons point lui attribuer l'étendue qui est dans les pores ou intervalles que ses parties n'occupent point lorsqu'il est raréfié, mais aux autres corps qui remplissent ces intervalles; tout de même que voyant une éponge pleine d'eau ou de quelque autre liqueur, nous n'entendons point que chaque partie de cette éponge ait pour cela plus d'étendue, mais seulement qu'il y a des pores ou intervalles entre ses parties qui sont plus grands que lorsqu'elle est sèche et plus serrée.

Qu'elle ne peut être intelligiblement expliquée qu'en la façon ici proposée.

Je ne sais pourquoi, lorsqu'on a voulu expliquer comment un corps est raréfié, on a mieux aimé dire que c'était par l'augmentation de sa quantité, que de se servir de l'exemple de cette éponge. Car bien que nous ne voyions point, lorsque l'air ou l'eau sont raréfiés, les pores qui sont entre les parties de ces corps, ni comment ils sont devenus plus grands, ni même le corps qui les remplit, il est toutefois beaucoup moins raisonnable de feindre je ne sais quoi qui n'est pas intelligible, pour expliquer seulement en apparence, et par des termes qui n'ont aucun sens, la façon dont un corps est raréfié, que de conclure, en conséquence de ce qu'il est raréfié, qu'il y a des pores ou intervalles entre ses parties qui sont devenus plus grands, et qui sont pleins de quelque autre corps. Et nous ne devons pas faire difficulté de croire que la raréfaction ne se fasse ainsi que je dis, bien que nous n'apercevions par aucun de nos sens

le corps qui les remplit, parce qu'il n'y a point de raison qui nous oblige à croire que nous devions apercevoir par nos sens tous les corps qui sont autour de nous, et que nous voyons qu'il est très-aisé de l'expliquer en cette sorte, et qu'il est impossible de la concevoir autrement; car, enfin, il y aurait, ce me semble, une contradiction manifeste qu'une chose fût augmentée d'une grandeur ou d'une extension qu'elle n'avait point, et qu'elle ne fût pas accrue par même moyen d'une nouvelle substance étendue ou bien d'un nouveau corps, à cause qu'il n'est pas possible de concevoir qu'on puisse ajouter de la grandeur ou de l'extension à une chose par aucun autre moyen qu'en y ajoutant une chose grande et étendue, comme il paraîtra encore plus clairement par ce qui suit...

Que la grandeur ne diffère de ce qui est grand, ni le nombre des choses nombrées, que par notre pensée.

Dont la raison est que la grandeur ne diffère de ce qui est grand, et le nombre de ce qui est nombré, que par notre pensée : c'est-à-dire qu'encore que nous puissions penser à ce qui est de la nature d'une chose étendue qui est comprise en un espace de 10 pieds, sans prendre garde à cette mesure de 10 pieds, à cause que cette chose est de même nature en chacune de ses parties comme dans le tout ; et que nous puissions penser à un nombre de 10, ou bien à une grandeur continue de 10 pieds, sans penser à une telle chose, à cause que l'idée que nous avons du nombre de 10 est la même soit que nous considérions un nombre de 10 pieds ou quelque autre dizaine ; et que nous puissions même concevoir une grandeur continue de 10 pieds sans faire réflexion sur telle ou telle chose, bien que nous ne puissions la concevoir sans quelque chose d'étendue : toutefois il est évident qu'on ne saurait ôter aucune partie d'une telle grandeur, ou d'une telle extension, qu'on ne retranche

par même moyen tout autant de la chose; et réciproquement qu'on ne saurait retrancher de la chose, qu'on n'ôte par même moyen tout autant de la grandeur ou de l'extension.

Que la substance corporelle ne peut être clairement conçue sans son extension.

Si quelques-uns s'expliquent autrement sur ce sujet, je ne pense pourtant pas qu'ils conçoivent autre chose que ce que je viens de dire : car lorsqu'ils distinguent la substance corporelle ou matérielle d'avec l'extension et la grandeur, ou ils n'entendent rien par le mot de substance corporelle, ou ils forment seulement en leur esprit une idée confuse de la substance immatérielle, qu'ils attribuent faussement à la substance corporelle, et laissent à l'extension la véritable idée de cette substance corporelle; laquelle extension ils nomment un accident, mais si improprement qu'il est aisé de connaître que leurs paroles n'ont point de rapport avec leurs pensées.

Ce que c'est que l'espace ou le lieu intérieur.

L'espace, ou le lieu intérieur, et le corps qui est compris en cet espace ne sont différents aussi que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur qui constitue l'espace, constitue le corps; et la différence qui est entre eux ne consiste qu'en ce que nous attribuons au corps une étendue particulière, que nous concevons changer de place avec lui toutes fois et quantes qu'il est transporté, et que nous en attribuons à l'espace une si générale et si vague, qu'après avoir ôté d'un certain espace le corps qui l'occupait nous ne pensons pas avoir aussi transporté l'étendue de cet espace, à cause qu'il nous semble que la même étendue y demeure toujours pendant qu'il est de même grandeur et de même figure, et qu'i.

n'a point changé de situation au regard des corps de dehors par lesquels nous le déterminons.

En quel sens on peut dire qu'il n'est point différent du corps qu'il contient.

Mais il sera aisé de connaître que la même étendue qui constitue la nature du corps constitue aussi la nature de l'espace, en sorte qu'ils ne diffèrent entre eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu, si, pour mieux discerner quelle est la véritable idée que nous avons du corps, nous prenons pour exemple une pierre et en ôtons tout ce que nous saurons ne point appartenir à la nature du corps. Otons-en donc premièrement la dureté, parce que, si on réduisait cette pierre en poudre, elle n'aurait plus de dureté, et ne laisserait pas pour cela d'être un corps; ôtons-en aussi la couleur, parce que nous avons pu voir quelquefois des pierres si transparentes qu'elles n'avaient point de couleur ; ôtons-en la pesanteur, parce que nous voyons que le feu, quoiqu'il soit très-léger, ne laisse pas d'être un corps; ôtons-en le froid, la chaleur, et toutes les autres qualités de ce genre, parce que nous ne pensons point qu'elles soient dans la pierre, ou bien que cette pierre change de nature parce qu'elle nous semble tantôt chaude et tantôt froide. Après avoir ainsi examiné cette pierre, nous trouverons que la véritable idée qui nous fait concevoir qu'elle est un corps consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur : or cela même est compris en l'idée que nous avons de l'espace, non-seulement de celui qui est plein de corps, mais encore de celui qu'on appelle vide [1].

[1] Voyez le débat entre Descartes et Henri Morus, lettres XXV-XXX de l'édition in-4°.

Et en quel sens il en est différent.

Il est vrai qu'il y a de la différence en notre façon de penser ; car si on a ôté une pierre de l'espace ou du lieu où elle était, nous entendons qu'on en a ôté l'étendue de cette pierre, parce que nous les jugeons inséparables l'une de l'autre : et toutefois nous pensons que la même étendue du lieu où était cette pierre est demeurée, nonobstant que le lieu qu'elle occupait auparavant ait été rempli de bois, ou d'eau, ou d'air, ou de quelque autre corps, ou que même il paraisse vide, parce que nous prenons l'étendue en général, et qu'il nous semble que la même peut être commune aux pierres, au bois, à l'eau, à l'air, et à tous les autres corps, et aussi au vide s'il y en a, pourvu qu'elle soit de même grandeur et de même figure qu'auparavant, et qu'elle conserve une même situation à l'égard des corps de dehors qui déterminent cet espace.

Ce que c'est que le lieu extérieur.

Dont la raison est que les mots de lieu et d'espace ne signifient rien qui diffère véritablement du corps que nous disons être en quelque lieu, et nous marquent seulement sa grandeur, sa figure, et comment il est situé entre les autres corps. Car il faut, pour déterminer cette situation, en remarquer quelques autres que nous considérions comme immobiles ; mais, selon que ceux que nous considérons ainsi sont divers, nous pouvons dire qu'une même chose en même temps change de lieu et n'en change point. Par exemple si nous considérons un homme assis à la poupe d'un vaisseau que le vent emporte hors du port, et ne prenons garde qu'à ce vaisseau, il nous semblera que cet homme ne change point de lieu, parce que nous voyons

qu'il demeure toujours en une même situation à l'égard des parties du vaisseau sur lequel il est; et si nous prenons garde aux terres voisines, il nous semblera aussi que cet homme change incessamment de lieu, parce qu'il s'éloigne de celles-ci, et qu'il approche de quelques autres; si outre cela nous supposons que la terre tourne sur son essieu, et qu'elle fait précisément autant de chemin du couchant au levant comme ce vaisseau en fait du levant au couchant, il nous semblera derechef que celui qui est assis à la poupe ne change point de lieu, parce que nous déterminerons ce lieu par quelques points immobiles que nous imaginerons être au ciel. Mais si nous pensons qu'on ne saurait rencontrer en tout l'univers aucun point qui soit véritablement immobile, comme on connaîtra par ce qui suit que cela peut être démontré, nous conclurons qu'il n'y a point de lieu d'aucune chose au monde qui soit ferme et arrêté, sinon en tant que nous l'arrêtons en notre pensée.

Quelle différence il y a entre le lieu et l'espace.

Toutefois le lieu et l'espace sont différents en leurs noms, parce que le lieu nous marque plus expressément la situation que la grandeur ou la figure, et qu'au contraire nous pensons plutôt à celles-ci lorsqu'on nous parle de l'espace; car nous disons qu'une chose est entrée en la place d'une autre, bien qu'elle n'en ait exactement ni la grandeur ni la figure, et n'entendons point qu'elle occupe pour cela le même espace qu'occupait cette autre chose; et lorsque la situation est changée, nous disons que le lieu est aussi changé, quoiqu'il soit de même grandeur et de même figure qu'auparavant : de sorte que si nous disons qu'une chose est en un tel lieu, nous entendons seulement qu'elle est située de telle façon à l'égard de quelques autres choses; mais si nous ajoutons qu'elle occupe un tel espace ou un tel lieu, nous entendons

outre cela qu'elle est de telle grandeur et de telle figure qu'elle peut le remplir tout justement.

Comment la superficie qui environne un corps peut être prise pour son lieu extérieur.

Ainsi nous ne distinguons jamais l'espace d'avec l'étendue en longueur, largeur et profondeur; mais nous considérons quelquefois le lieu comme s'il était en la chose qui est placée, et quelquefois aussi comme s'il en était dehors. L'intérieur ne diffère en aucune façon de l'espace; mais nous prenons quelquefois l'extérieur ou pour la superficie qui environne immédiatement la chose qui est placée (et il est à remarquer que par la superficie on ne doit entendre aucune partie du corps qui environne, mais seulement l'extrémité qui est entre le corps qui environne et celui qui est environné, qui n'est rien qu'un mode ou une façon), ou bien pour la superficie en général, qui n'est point partie d'un corps plutôt que d'un autre, et qui semble toujours la même, tant qu'elle est de même grandeur et de même figure [1] : car encore que nous voyions que le corps qui environne un autre corps passe ailleurs avec sa superficie, nous n'avons pas coutume de dire que celui qui en était environné ait pour cela changé de place lorsqu'il demeure en la même situation à l'égard des autres corps que nous considérons comme immobiles. Ainsi nous disons qu'un bateau qui est emporté par le cours d'une rivière, et qui en même temps est repoussé par le vent d'une force si égale qu'il ne change point de situation à l'égard des rivages, demeure en même lieu, bien que nous voyions que toute la superficie qui l'environne change incessamment.

1 Voyez Réponses aux quatrièmes Objections.

Qu'il ne peut y avoir aucun vide au sens que les philosophes prennent ce mot.

Pour ce qui est du vide au sens que les philosophes prennent ce mot, à savoir pour un espace où il n'y a point de substance, il est évident qu'il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps. Et comme de cela seul qu'un corps est étendu en longueur, largeur et profondeur, nous avons raison de conclure qu'il est une substance, à cause que nous concevons qu'il n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'extension, nous devons conclure le même de l'espace qu'on suppose vide : à savoir que puisqu'il y a en lui de l'extension, il y a nécessairement aussi de la substance.

Que le mot de vide pris selon l'usage ordinaire n'exclut point toute sorte de corps.

Mais lorsque nous prenons ce mot selon l'usage ordinaire, et que nous disons qu'un lieu est vide, il est constant que nous ne voulons pas dire qu'il n'y a rien du tout en ce lieu ou en cet espace, mais seulement qu'il n'y a rien de ce que nous présumons y devoir être. Ainsi parce qu'une cruche est faite pour tenir de l'eau, nous disons qu'elle est vide lorsqu'elle ne contient que de l'air; et s'il n'y a point de poisson dans un vivier, nous disons qu'il n'y a rien dedans, quoiqu'il soit plein d'eau; ainsi nous disons qu'un vaisseau est vide, lorsqu'au lieu des marchandises dont on le charge d'ordinaire on ne l'a chargé que de sable, afin qu'il pût résister à l'impétuosité du vent : et c'est en ce même sens que nous disons qu'un espace est vide lorsqu'il ne contient rien qui nous soit sensible, encore qu'il contienne une matière créée et une substance étendue. Car nous ne considérons ordinairement les corps qui sont proches de nous qu'en tant qu'ils causent dans les organes de nos sens des impressions

si fortes que nous les pouvons sentir. Et si, au lieu de nous souvenir de ce que nous devons entendre par ces mots de vide ou de rien, nous pensions par après qu'un tel espace, où nos sens ne nous font rien apercevoir, ne contient aucune chose créée, nous tomberions en une erreur aussi grossière que si, à cause qu'on dit ordinairement qu'une cruche est vide dans laquelle il n'y a que de l'air, nous jugions que l'air qu'elle contient n'est pas une chose ou une substance.

Comment on peut corriger la fausse opinion dont on est préoccupé touchant le vide.

Nous avons presque tous été préoccupés de cette erreur dès le commencement de notre vie, parce que, voyant qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre le vase et le corps qu'il contient, il nous a semblé que Dieu pourrait ôter tout le corps qui est contenu dans un vase, et conserver ce vase en son même état sans qu'il fût besoin qu'aucun autre corps succédât en la place de celui qu'il aurait ôté. Mais, afin que nous puissions maintenant corriger une si fausse opinion, nous remarquerons qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre le vase et un tel corps qui le remplit, mais qu'elle est si absolument nécessaire entre la figure concave qu'a ce vase et l'étendue qui doit être comprise en cette concavité, qu'il n'y a pas plus de répugnance à concevoir une montagne sans vallée qu'une telle concavité sans l'extension qu'elle contient, et cette extension sans quelque chose d'étendu, à cause que le néant, comme il a été déjà remarqué plusieurs fois, ne peut avoir d'extension. C'est pourquoi si on nous demande ce qui arriverait en cas que Dieu ôtât tout le corps qui est dans un vase, sans qu'il permît qu'il en rentrât d'autre, nous répondrons que les côtés de ce vase se trouveraient si proches qu'ils se toucheraient immédiatement. Car il faut que deux corps s'entre-touchent lorsqu'il n'y a rien entre eux deux, parce qu'il y aurait contradiction que deux corps

fussent éloignés, c'est-à-dire qu'il y eût de la distance de l'un à l'autre, et que néanmoins cette distance ne fût rien : car la distance est une propriété de l'étendue, qui ne saurait subsister sans quelque chose d'étendu.

Que cela confirme ce qui a été dit de la raréfaction.

Après qu'on a remarqué que la nature de la substance matérielle ou du corps ne consiste qu'en ce qu'il est quelque chose d'étendu, et que son extension ne diffère point de celle qu'on attribue à l'espace vide, il est aisé de connaître qu'il n'est pas possible qu'en quelque façon que ce soit aucune de ses parties occupe plus d'espace une fois que l'autre, et puisse être autrement raréfiée qu'en la façon qui a été exposée ci-dessus; ou bien qu'il y ait plus de matière ou de corps dans un vase lorsqu'il est plein d'or ou de plomb, ou de quelque autre corps pesant et dur, que lors qu'il ne contient que de l'air et qu'il paraît vide : car la grandeur des parties dont un corps est composé ne dépend point de la pesanteur ou de la dureté que nous sentons à son occasion, comme il a été aussi remarqué, mais seulement de l'étendue qui est toujours égale dans un même vase.

Qu'il ne peut y avoir aucuns atomes ou petits corps indivisibles.

Il est aussi très-aisé de connaître qu'il ne peut pas y avoir d'atomes, c'est-à-dire de parties des corps ou de la matière, qui soient de leur nature indivisibles, ainsi que quelques philosophes ont imaginé. D'autant que, pour petites qu'on suppose ces parties, néanmoins, parce qu'il faut qu'elles soient étendues, nous concevons qu'il n'y en a pas une d'entre elles qui ne puisse être encore divisée, en deux ou un plus grand nombre d'autres plus petites, d'où il suit qu'elle est divisible. Car de ce que nous connaissons claire-

ment et distinctement qu'une chose peut être divisée nous devons juger qu'elle est divisible, parce que si nous en jugions autrement, le jugement que nous ferions de cette chose serait contraire à la connaissance que nous en avons; et quand même nous supposerions que Dieu eût réduit quelque partie de la matière à une petitesse si extrême qu'elle ne pût être divisée en d'autres plus petites, nous ne pourrions conclure pour cela qu'elle serait indivisible, parce que quand Dieu aurait rendu cette partie si petite qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il a de la diviser, à cause qu'il n'est pas possible qu'il diminue sa toute-puissance, comme il a été déjà remarqué [1]. C'est pourquoi nous dirons que la plus petite partie étendue qui puisse être au monde peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature.

Que l'étendue du monde est indéfinie.

Nous saurons aussi que ce monde, ou la matière étendue qui compose l'univers, n'a point de bornes, parce que quelque part où nous en voulions feindre, nous pouvons encore imaginer au delà des espaces indéfiniment étendus, que nous n'imaginons pas seulement, mais que nous concevons être tels en effet que nous les imaginons; de sorte qu'ils contiennent un corps indéfiniment étendu, car l'idée de l'étendue que nous concevons en quelque espace que ce soit est la vraie idée que nous devons avoir du corps.

Que la terre et les cieux ne sont faits que d'une même matière, et qu'il ne peut y avoir plusieurs mondes.

Enfin, il n'est pas malaisé d'inférer de tout ceci que la terre et les cieux sont faits d'une même matière; et que

[1] Voyez lettre XXV 3°, et lettre XXVI 3° de l'édition in-4°.

quand même il y aurait une infinité de mondes, ils ne seraient faits que de cette matière; d'où il suit qu'il ne peut y en avoir plusieurs, à cause que nous concevons manifestement que la matière, dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables où ces autres mondes pourraient être, et que nous ne saurions découvrir en nous l'idée d'aucune autre matière.

Que toutes les variétés qui sont en la matière dépendent du mouvement de ses parties.

Il n'y a donc qu'une même matière en tout l'univers, et nous ne la connaissons que par cela seul qu'elle est étendue; et toutes les propriétés que nous apercevons distinctement en elle se rapportent à cela seul qu'elle peut être divisée et mue selon ses parties, et partant qu'elle peut recevoir toutes les diverses dispositions que nous remarquons pouvoir arriver par le mouvement de ses parties. Car encore que nous puissions feindre par la pensée des divisions en cette matière, néanmoins il est constant que notre pensée n'a pas le pouvoir d'y rien changer, et que toute la diversité de formes qui s'y rencontre dépend du mouvement local : ce que les philosophes ont sans doute remarqué, d'autant qu'ils ont dit en beaucoup d'endroits que la nature est le principe du mouvement et du repos, et que par la nature ils entendaient ce qui fait que les corps se disposent ainsi que nous voyons qu'ils font par expérience [1].

Ce que c'est que le mouvement pris selon l'usage commun.

Or, le mouvement (à savoir celui qui se fait d'un lieu à un autre, car je ne conçois que celui-là, et je ne pense pas

[1] Voyez lettre XXIV, au commencement. — Édition in-4°.

aussi qu'il en faille supposer d'autre en la nature), le mouvement donc, selon qu'on le prend d'ordinaire, n'est autre chose que *l'action par laquelle un corps passe d'un lieu en un autre*. Et partant, comme nous avons remarqué ci-dessus, qu'une même chose en même temps change de lieu et n'en change point, de même aussi nous pouvons dire qu'en même temps elle se meut et ne se meut point. Car, par exemple, celui qui est assis à la poupe d'un vaisseau que le vent fait aller croit se mouvoir quand il ne prend garde qu'au rivage duquel il est parti, et le considère comme immobile; et ne croit pas se mouvoir quand il ne prend garde qu'au vaisseau sur lequel il est, parce qu'il ne change point de situation au regard de ses parties. Toutefois, à cause que nous sommes accoutumés à penser qu'il n'y a point de mouvement sans action, nous dirons que celui qui est ainsi assis est en repos, puisqu'il ne sent point d'action en soi, et que cela est en usage.

Ce que c'est que le mouvement proprement dit.

Mais si, au lieu de nous arrêter à ce qui n'a point d'autre fondement que l'usage ordinaire, nous désirons savoir ce que c'est que le mouvement selon la vérité, nous dirons, afin de lui attribuer une nature qui soit déterminée, qu'il est le transport d'une partie de la matière ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements; et je dis qu'il est le transport et non pas la force ou l'action qui transporte, afin de montrer que le mouvement est toujours dans le mobile et non pas en celui qui meut; car il me semble qu'on n'a pas coutume de distinguer ces

deux choses assez soigneusement. De plus, j'entends qu'il est une propriété du mobile et non pas une substance : de même que la figure est une propriété de la chose qui est figurée; et le repos, de la chose qui est en repos.

§§ 26-64 omitted here

TROISIÈME PARTIE.

DU MONDE VISIBLE.

Qu'on ne saurait penser trop hautement des œuvres de Dieu.

Après avoir rejeté ce que nous avions autrefois reçu en notre créance avant que de l'avoir suffisamment examiné, puisque la raison toute pure nous a fourni assez de lumière pour nous faire découvrir quelques principes des choses matérielles, et qu'elle nous les a présentés avec tant d'évidence que nous ne saurions plus douter de leur vérité, il faut maintenant essayer si nous pourrons déduire de ces seuls principes l'explication de tous les phénomènes, c'est-à-dire des effets qui sont en la nature, et que nous apercevons par l'entremise de nos sens. Nous commencerons par ceux qui sont les plus généraux et dont tous les autres dépendent, à savoir par l'admirable structure de ce monde visible. Mais afin que nous puissions nous garder de nous méprendre en les examinant, il me semble que nous devons soigneusement observer deux choses : la première est que nous nous remettions toujours devant les yeux que la puissance et la bonté de Dieu sont infinies, afin que cela nous fasse connaître que nous ne devons point craindre de faillir en imaginant ses ouvrages trop grands, trop beaux ou trop parfaits; mais que nous pouvons bien manquer, au contraire, si nous supposons en eux quelques bornes

ou quelques limites dont nous n'ayons aucune connaissance certaine.

Qu'on présumerait trop de soi-même si on entreprenait de connaître la fin que Dieu s'est proposée en créant le monde.

La seconde est que nous nous remettions aussi toujours devant les yeux que la capacité de notre esprit est fort médiocre, et que nous ne devons pas trop présumer de nous-mêmes comme il semble que nous ferions si nous supposions que l'univers eût quelques limites, sans que cela nous fût assuré par révélation divine, ou du moins par des raisons naturelles fort évidentes, parce que ce serait vouloir que notre pensée pût s'imaginer quelque chose au-delà de ce à quoi la puissance de Dieu s'est étendue en créant le monde ; mais aussi encore plus si nous nous persuadions que ce n'est que pour notre usage que Dieu a créé toutes les choses, ou bien seulement si nous prétendions de pouvoir connaître par la force de notre esprit quelles sont les fins pour lesquelles il les a créées.

En quel sens on peut dire que Dieu a créé toutes choses pour l'homme.

Car encore que ce soit une pensée pieuse et bonne, en ce qui regarde les mœurs, de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous, afin que cela nous excite d'autant plus à l'aimer et à lui rendre grâces de tant de bienfaits, encore aussi qu'elle soit vraie en quelque sens, à cause qu'il n'y a rien de créé dont nous ne puissions tirer quelque usage, quand ce ne serait que celui d'exercer notre esprit en le considérant, et d'être incités à louer Dieu par son moyen, il n'est toutefois aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous, en telle façon que Dieu n'ait eu aucune autre fin en les créant; et ce serait, ce me semble, être impertinent de se vouloir servir de cette opi-

nion pour appuyer des raisonnements de physique : car nous ne saurions douter qu'il n'y ait une infinité de choses qui sont maintenant dans le monde, ou bien qui y ont été autrefois, et ont déjà entièrement cessé d'être, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, et sans qu'elles lui aient jamais servi à aucun usage.

QUATRIÈME PARTIE.

DE LA TERRE.

Quelles choses doivent encore être expliquées, afin que ce traité soit complet.

Je finirais ici cette quatrième partie des *Principes de la philosophie*, si je l'accompagnais de deux autres, l'une touchant la nature des animaux et des plantes; l'autre touchant celle de l'homme, ainsi que je m'étais proposé lorsque j'ai commencé ce traité. Mais parce que je n'ai pas encore assez de connaissance de plusieurs choses que j'avais envie de mettre aux deux dernières parties, et que par faute d'expérience ou de loisir je n'aurai peut-être jamais le moyen de les achever; afin que celles-ci ne laissent pas d'être complètes, et qu'il n'y manque rien de ce que j'aurais cru y devoir mettre, si je ne me fusse point réservé à l'expliquer dans les suivantes, j'ajouterai ici quelque chose touchant les objets de nos sens : car jusques ici j'ai décrit cette terre, et généralement tout le monde visible, comme si c'était seulement une machine en laquelle il n'y eût rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties; et toutefois il est certain que nos sens nous y font paraître plusieurs autres choses, à savoir des couleurs, des odeurs, des sons, et toutes les autres qualités sensibles, desquelles

si je ne parlais point on pourrait penser que j'aurais omis l'explication de la plupart des choses qui sont en la nature.

Ce que c'est que le sens, et en quelle façon nous sentons.

C'est pourquoi il est ici besoin que nous remarquions qu'encore que notre âme soit unie à tout le corps elle exerce néanmoins ses principales fonctions dans le cerveau, et que c'est là non-seulement qu'elle entend et qu'elle imagine, mais aussi qu'elle sent; et ce par l'entremise des nerfs qui sont étendus, comme des filets très-déliés, depuis le cerveau jusques à toutes les parties des autres membres, auxquelles ils sont tellement attachés, qu'on n'en saurait presque toucher aucune qu'on ne fasse mouvoir les extrémités de quelque nerf, et que ce mouvement ne passe, par le moyen de ce nerf, jusques à cet endroit du cerveau où est le siége du sens commun, ainsi que j'ai assez amplement expliqué au quatrième discours de la Dioptrique; et que les mouvements qui passent ainsi par l'entremise des nerfs jusques à cet endroit du cerveau auquel notre âme est étroitement jointe et unie lui font avoir diverses pensées, à raison des diversités qui sont en eux; et, enfin, que ce sont ces diverses pensées de notre âme qui viennent immédiatement des mouvements qui sont excités par l'entremise des nerfs dans le cerveau, que nous appelons proprement nos sentiments, ou bien les perceptions de nos sens.

Combien il y a de divers sens, et quels sont les intérieurs, c'est-à-dire les appétits naturels et les passions.

Il est besoin aussi de considérer que toutes les variétés de ces sentiments dépendent premièrement de ce que nous avons plusieurs nerfs, puis aussi de ce qu'il y a divers mouvements en chaque nerf; mais que néanmoins nous n'avons

pas autant de sens différents que nous avons de nerfs. Et je n'en distingue principalement que sept, deux desquels peuvent être nommés intérieurs, et les cinq autres extérieurs. Le premier sens, que je nomme intérieur, comprend la faim, la soif, et tous les autres appétits naturels; et il est excité en l'âme par les mouvements des nerfs de l'estomac, du gosier, et de toutes les autres parties qui servent aux fonctions naturelles, pour lesquelles on a de tels appétits. Le deuxième comprend la joie, la tristesse, l'amour, la colère, et toutes les autres passions, et il dépend principalement d'un petit nerf qui va vers le cœur, puis aussi de ceux du diaphragme, et des autres parties intérieures. Car, par exemple, lorsqu'il arrive que notre sang est fort pur et bien tempéré, en sorte qu'il se dilate dans le cœur plus aisément et plus fort que de coutume, cela fait tendre les petits nerfs qui sont aux entrées de ses concavités, et les meut d'une certaine façon qui répond jusques au cerveau et y excite notre âme à sentir naturellement de la joie. Et toutes et quantes fois que ces mêmes nerfs sont mus de la même façon, bien que ce soit pour d'autres causes, ils excitent en notre âme ce même sentiment de joie. Ainsi lorsque nous pensons jouir de quelque bien, l'imagination de cette jouissance ne contient pas en soi le sentiment de la joie, mais elle fait que les esprits animaux passent du cerveau dans les muscles auxquels ces nerfs sont insérés; et faisant par ce moyen que les entrées du cœur se dilatent, elle fait aussi que ces nerfs se meuvent en la façon qui est instituée de la nature pour donner le sentiment de la joie. Ainsi lorsqu'on nous dit quelque nouvelle, l'âme juge premièrement si elle est bonne ou mauvaise; et si elle la trouve bonne, elle s'en réjouit en elle-même, d'une joie qui est purement intellectuelle, et tellement indépendante des émotions du corps, que les stoïques n'ont pu la dénier à leur sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion. Mais sitôt que cette joie spirituelle vient de l'entendement en l'ima-

gination, elle fait que les esprits coulent du cerveau vers les muscles qui sont autour du cœur, et là excitent le mouvement des nerfs, par lequel est excité un autre mouvement dans le cerveau, qui donne à l'âme le sentiment ou la passion de la joie. Tout de même, lorsque le sang est si grossier qu'il ne coule et ne se dilate qu'à peine dans le cœur, il excite dans les mêmes nerfs un mouvement tout autre que le précédent, et qui est institué de la nature pour donner à l'âme le sentiment de la tristesse, bien que souvent elle ne sache pas elle-même ce que c'est qui fait qu'elle s'attriste; et toutes les autres causes qui meuvent ces nerfs en même façon, donnent aussi à l'âme le même sentiment. Mais les autres mouvements des mêmes nerfs lui font sentir d'autres passions, à savoir celles de l'amour, de la haine, de la crainte, de la colère, etc., en tant que ce sont des sentiments ou passions de l'âme; c'est-à-dire en tant que ce sont des pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps elle reçoit l'impression des mouvements qui se font en lui : car il y a une grande différence entre ces passions et les connaissances ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, ou haï, ou craint, etc., bien que souvent elles se trouvent ensemble. Les appétits naturels, comme la faim, la soif, et tous les autres, sont aussi des sentiments excités en l'âme par le moyen des nerfs de l'estomac, du gosier, et des autres parties, et ils sont entièrement différents de l'appétit ou de la volonté qu'on a de manger, de boire, et d'avoir tout ce que nous pensons être propre à la conservation de notre corps; mais à cause que cet appétit ou volonté les accompagne presque toujours, on les a nommés des appétits.

Des sens extérieurs, et en premier lieu de l'attouchement.

Pour ce qui est des sens extérieurs, tout le monde a coutume d'en compter cinq, à cause qu'il y a autant de divers genres d'objets qui meuvent les nerfs, et que les impressions qui viennent de ces objets excitent en l'âme cinq divers genres de pensées confuses. Le premier est l'attouchement, qui a pour objet tous les corps qui peuvent mouvoir quelque partie de la chair ou de la peau de notre corps, et pour organe tous les nerfs qui, se trouvant en cette partie de notre corps, participent à son mouvement. Ainsi les divers corps qui touchent notre peau meuvent les nerfs qui se terminent en elle, d'une façon par leur dureté, d'une autre par leur pesanteur, d'une autre par leur chaleur, d'une autre par leur humidité, etc., et ces nerfs excitent autant de divers sentiments en l'âme qu'il y a de diverses façons dont ils sont mus, ou dont leur mouvement ordinaire est empêché : à raison de quoi on a aussi attribué autant de diverses qualités à ces corps ; et on a donné à ces qualités les noms de dureté, de pesanteur, de chaleur, d'humidité, et semblables, qui ne signifient rien autre chose sinon qu'il y a en ces corps ce qui est requis pour faire que nos nerfs excitent en notre âme les sentiments de dureté, de pesanteur, de chaleur, etc. Outre cela, lorsque ces nerfs sont mus un peu plus fort que de coutume, et toutefois en telle sorte que notre corps n'en est aucunement endommagé, cela fait que l'âme sent un chatouillement qui est aussi en elle une pensée confuse; et cette pensée lui est naturellement agréable, d'autant qu'elle lui rend témoignage de la force du corps avec lequel elle est jointe, en ce qu'il peut souffrir l'action qui cause ce chatouillement sans être offensé. Mais si cette même action a tant soit peu plus de force, en sorte qu'elle offense notre corps en quelque façon, cela donne à notre âme le sentiment de la douleur. Et ainsi

l'on voit pourquoi la volupté du corps et la douleur sont en l'âme des sentiments entièrement contraires, nonobstant que souvent l'un suive de l'autre, et que leurs causes soient presque semblables.

Du goût.

Le sens qui est le plus grossier après l'attouchement est le goût, lequel a pour organe les nerfs de la langue et des autres parties qui lui sont voisines; et pour objet les petites parties des corps terrestres, lorsque, étant séparées les unes des autres, elles nagent dans la salive qui humecte le dedans de la bouche : car, selon qu'elles sont différentes en figure, en grosseur ou en mouvement, elles agitent diversement les extrémités de ces nerfs, et par leur moyen font sentir à l'âme toutes sortes de goûts différents.

De l'odorat.

Le troisième est l'odorat, qui a pour organe deux nerfs, lesquels ne semblent être que des parties du cerveau qui s'avancent vers le nez, parce qu'ils ne sortent point hors du crâne; et il a pour objet les petites parties des corps terrestres qui, étant séparées les unes des autres, voltigent par l'air, non pas toutes indifféremment, mais seulement celles qui sont assez subtiles et pénétrantes pour entrer par les pores de l'os qu'on nomme spongieux, lorsqu'elles sont attirées avec l'air de la respiration, et aller mouvoir les extrémités de ces nerfs, ce qu'elles font en autant de différentes façons que nous sentons de différentes odeurs.

De l'ouïe.

Le quatrième est l'ouïe, qui n'a pour objet que les divers tremblements de l'air; car il y a des nerfs au-dedans des

oreilles tellement attachés à trois petits os qui se soutiennent l'un l'autre, et dont le premier est appuyé contre la petite peau qui couvre la concavité qu'on nomme le tambour de l'oreille, que tous les divers tremblements que l'air de dehors communique à cette peau sont rapportés à l'âme par ces nerfs, et lui font ouïr autant de divers sons.

De la vue.

Enfin le plus subtil de tous les sens est celui de la vue: car les nerfs optiques qui en sont les organes ne sont point mus par l'air, ni par les autres corps terrestres, mais seulement par les parties du second élément, qui, passant par les pores de toutes les humeurs et peaux transparentes des yeux, parviennent jusqu'à ces nerfs, et, selon les diverses façons qu'elles se meuvent, elles font sentir à l'âme toutes les diversités des couleurs et de la lumière, comme j'ai déjà expliqué assez au long dans la Dioptrique et dans les Météores.

Comment on prouve que l'âme ne sent qu'en tant qu'elle est dans le cerveau.

Et on peut aisément prouver que l'âme ne sent pas en tant qu'elle est en chaque membre du corps, mais seulement en tant qu'elle est dans le cerveau où les nerfs, par leurs mouvements, lui rapportent les diverses actions des objets extérieurs qui touchent les parties du corps dans lesquelles ils sont insérés. Car, premièrement, il y a plusieurs maladies qui, bien qu'elles n'offensent que le cerveau seul, ôtent néanmoins l'usage de tous les sens, comme fait aussi le sommeil, ainsi que nous expérimentons tous les jours, et toutefois il ne change rien que dans le cerveau. De plus, encore qu'il n'y ait rien de mal disposé, ni dans le cerveau, ni dans les membres où sont les organes des sens extérieurs; si seulement le mouvement de l'un des nerfs qui s'étendent

du cerveau jusques à ces membres est empêché en quelque endroit de l'espace qui est entre deux, cela suffit pour ôter le sentiment à la partie du corps où sont les extrémités de ces nerfs. Et, outre cela, nous sentons quelquefois de la douleur comme si elle était en quelques-uns de nos membres, dont la cause n'est pas en ces membres où elle se sent, mais en quelque lieu plus proche du cerveau par où passent les nerfs qui en donnent à l'âme le sentiment : ce que je pourrais prouver par plusieurs expériences; mais je me contenterai ici d'en rapporter une fort manifeste. On avait coutume de bander les yeux à une jeune fille lorsque le chirurgien la venait panser d'un mal qu'elle avait à la main, à cause qu'elle n'en pouvait supporter la vue, et, la gangrène s'étant mise à son mal, on fut contraint de lui couper jusques à la moitié du bras, ce qu'on fit sans l'en avertir, parce qu'on ne la voulait pas attrister; et on lui attacha plusieurs linges liés l'un sur l'autre en la place de la partie qu'on lui avait coupée, en sorte qu'elle demeura longtemps après sans le savoir, et, ce qui est en ceci fort remarquable, elle ne laissait pas cependant d'avoir diverses douleurs qu'elle pensait être dans la main qu'elle n'avait plus, et de se plaindre de ce qu'elle sentait tantôt en l'un de ses doigts, et tantôt à l'autre : de quoi on ne saurait donner d'autre raison sinon que les nerfs de sa main, qui finissaient alors vers le coude, y étaient mus en la même façon qu'ils auraient dû être auparavant dans les extrémités de ses doigts pour faire avoir à l'âme dans le cerveau le sentiment de semblables douleurs. Et cela montre évidemment que la douleur de la main n'est pas sentie par l'âme en tant qu'elle est dans la main, mais en tant qu'elle est dans le cerveau.

Comment on prouve qu'elle est de telle nature que le seul mouvement de quelque corps suffit pour lui donner toute sorte de sentiment.

On peut aussi prouver fort aisément que notre âme est de telle nature que les seuls mouvements qui se font dans le

corps sont suffisants pour lui faire avoir toutes sortes de pensées, sans qu'il soit besoin qu'il y ait en eux aucune chose qui ressemble à ce qu'ils lui font concevoir, et particulièrement qu'ils peuvent exciter en elle ces pensées confuses qui s'appellent des sentiments. Car, premièrement, nous voyons que les paroles, soit proférées de la voix, soit écrites sur du papier, lui font concevoir toutes les choses qu'elles signifient, et lui donnent ensuite diverses passions. Sur un même papier, avec la même plume et la même encre, en remuant tant soit peu le bout de la plume en certaine façon, vous tracez des lettres qui font imaginer des combats, des tempêtes ou des Furies, à ceux qui les lisent, et qui les rendent indignés ou tristes ; au lieu que si vous remuez la plume d'une autre façon, presque semblable, la seule différence qui sera en ce peu de mouvement leur peut donner des pensées toutes contraires, comme de paix , de repos, de douceur, et exciter en eux des passions d'amour et de joie. Quelqu'un répondra peut-être que l'écriture et les paroles ne représentent immédiatement à l'âme que la figure des lettres et leurs sons, ensuite de quoi elle, qui entend la signification de ces paroles, excite en soi-même les imaginations et passions qui s'y rapportent. Mais que dira-t-on du chatouillement et de la douleur? Le seul mouvement d'une épée coupant quelque partie de notre peau nous fait sentir de la douleur, sans nous faire sentir pour cela quel est le mouvement ou la figure de cette épée. Et il est certain que l'idée que nous avons de cette douleur n'est pas moins différente du mouvement qui la cause, ou de celui de la partie de notre corps que l'épée coupe, que sont les idées que nous avons des couleurs, des sons, des odeurs ou des goûts. C'est pourquoi on peut conclure que notre âme est de telle nature que les seuls mouvements de quelques corps peuvent aussi bien exciter en elle tous ces divers sentiments que celui d'une épée y excite de la douleur.

Qu'il n'y a rien dans les corps qui puisse exciter en nous quelque sentiment, excepté le mouvement, la figure ou situation et grandeur de leurs parties.

Outre cela nous ne saurions remarquer aucune différence entre les nerfs qui nous fasse juger que les uns puissent apporter au cerveau quelque autre chose que les autres, bien qu'ils causent en l'âme d'autres sentiments, ni aussi qu'ils y apportent aucune autre chose que les diverses façons dont ils sont mus. Et l'expérience nous montre quelquefois très-clairement que les seuls mouvements excitent en nous non-seulement du chatouillement et de la douleur, mais aussi des sons et de la lumière. Car si nous recevons en l'œil quelque coup assez fort, en sorte que le nerf optique en soit ébranlé, cela nous fait voir mille étincelles de feu. qui ne sont point toutefois hors de notre œil; et quand nous mettons le doigt un peu avant dans notre oreille, nous entendons un bourdonnement dont la cause ne peut être attribuée qu'à l'agitation de l'air que nous y tenons enfermé. Nous pouvons aussi souvent remarquer que la chaleur, la dureté, la pesanteur, et les autres qualités sensibles, en tant qu'elles sont dans les corps que nous appelons chauds, durs, pesants, etc., et même aussi les formes de ces corps qui sont purement matérielles, comme la forme du feu, et semblables, y sont produites par le mouvement de quelques autres corps, et qu'elles produisent aussi par après d'autres mouvements en d'autres corps. Et nous pouvons fort bien concevoir comment le mouvement d'un corps peut être causé par celui d'un autre, et diversifié par la grandeur, la figure et la situation de ses parties, mais nous ne saurions concevoir en aucune façon comment ces mêmes choses, à savoir la grandeur, la figure et le mouvement, peuvent produire des natures entièrement différentes des leurs, telles que sont celles des qualités réelles et des formes substantielles, que la plupart des philosophes

ont supposées être dans les corps; ni aussi comment ces formes ou qualités, étant dans un corps, peuvent avoir la force d'en mouvoir d'autres. Or puisque nous savons que notre âme est de telle nature que les divers mouvements de quelque corps suffisent pour lui faire avoir tous les divers sentiments qu'elle a, et que nous voyons bien par expérience que plusieurs de ses sentiments sont véritablement causés par de tels mouvements, mais que nous n'apercevons point qu'aucune autre chose que ces mouvements passe jamais par les organes des sens jusques au cerveau, nous avons sujet de conclure que nous n'apercevons point aussi en aucune façon que tout ce qui est dans les objets que nous appelons leur lumière, leurs couleurs, leurs odeurs, leurs goûts, leurs sons, leur chaleur ou froideur, et leurs autres qualités qui se sentent par l'attouchement, et aussi ce que nous appelons leurs formes substantielles, soit en eux autre chose que les diverses figures, situations, grandeurs et mouvements de leurs parties, qui sont tellement disposées qu'elles peuvent mouvoir nos nerfs en toutes les diverses façons qui sont requises pour exciter en notre âme tous les divers sentiments qu'ils y excitent.

Qu'il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité.

Et ainsi je puis démontrer par un dénombrement très-facile qu'il n'y a aucun phénomène en la nature dont l'explication ait été omise en ce traité; car il n'y a rien qu'on puisse mettre au nombre de ces phénomènes sinon ce que nous pouvons apercevoir par l'entremise des sens; mais, excepté le mouvement, la grandeur, la figure et la situation des parties de chaque corps, qui sont des choses que j'ai ici expliquées le plus exactement qu'il m'a été possible, nous n'apercevons rien hors de nous par le moyen de nos sens que la lumière, les couleurs, les odeurs, les

goûts, les sons, et les qualités de l'attouchement. Or je viens de prouver que nous n'apercevons point que toutes ces sortes de qualités soient rien hors de notre pensée sinon les mouvements, les grandeurs et les figures de quelques corps, si bien que j'ai prouvé qu'il n'y a rien en tout ce monde visible, en tant qu'il est seulement visible ou sensible, sinon les choses que j'y ai expliquées.

Que ce traité ne contient aussi aucuns principes qui n'aient été reçus de tout temps de tout le monde ; en sorte que cette philosophie n'est pas nouvelle, mais la plus ancienne et la plus commune qui puisse être.

Mais je désire aussi que l'on remarque que, bien que j'aie ici tâché de rendre raison de toutes les choses matérielles, je ne m'y suis néanmoins servi d'aucun principe qui n'ait été reçu et approuvé par Aristote et par tous les autres philosophes qui ont jamais été au monde; en sorte que cette philosophie n'est point nouvelle, mais la plus ancienne et la plus vulgaire qui puisse être : car je n'ai rien du tout considéré que la figure, le mouvement et la grandeur de chaque corps, ni examiné aucune autre chose que ce que les lois des mécaniques, dont la vérité peut être prouvée par une infinité d'expériences, enseignent devoir suivre de ce que des corps qui ont diverses grandeurs, ou figures, ou mouvements, se rencontrent ensemble. Mais personne n'a jamais douté qu'il n'y eût des corps dans le monde qui ont diverses grandeurs et figures, et se meuvent diversement, selon les diverses façons qu'ils se rencontrent, et même qui quelquefois se divisent, au moyen de quoi ils changent de figure et de grandeur. Nous expérimentons la vérité de cela tous les jours, non par le moyen d'un seul sens, mais par le moyen de plusieurs, savoir de l'attouchement, de la vue et de l'ouïe; notre imagination en reçoit des idées très-distinctes, et notre entendement le conçoit très-clairement. Ce qui ne se peut dire d'aucune des autres choses qui tombent sous

nos sens, comme sont les couleurs, les odeurs, les sons et semblables : car chacune de ces choses ne touche qu'un seul de nos sens, et n'imprime en notre imagination qu'une idée de soi qui est fort confuse, et enfin ne fait point connaître à notre entendement ce qu'elle est.

Qu'il est certain que les corps sensibles sont composés de parties insensibles.

On dira peut-être que je considère plusieurs parties en chaque corps qui sont si petites qu'elles ne peuvent être senties, et je sais bien que cela ne sera pas approuvé par ceux qui prennent leurs sens pour la mesure des choses qui se peuvent connaître. Mais c'est, ce me semble, faire grand tort au raisonnement humain de ne vouloir pas qu'il aille plus loin que les yeux ; et il n'y a personne qui puisse douter qu'il n'y ait des corps qui sont si petits qu'ils ne peuvent être aperçus par aucun de nos sens, pourvu seulement qu'il considère quels sont les corps qui sont ajoutés à chaque fois aux choses qui s'augmentent continuellement peu à peu, et quels sont ceux qui sont ôtés des choses qui diminuent en même façon. On voit tous les jours croître les plantes, et il est impossible de concevoir comment elles deviennent plus grandes qu'elles n'ont été, si on ne conçoit que quelque corps est ajouté au leur : mais qui est-ce qui a jamais pu remarquer par l'entremise des sens quels sont les petits corps qui sont ajoutés en chaque moment à chaque partie d'une plante qui croît? Pour le moins, entre les philosophes, ceux qui avouent que les parties de la quantité sont divisibles à l'infini doivent avouer qu'en se divisant elles peuvent devenir si petites qu'elles ne seront aucunement sensibles. Et la raison qui nous empêche de pouvoir sentir les corps qui sont fort petits est évidente ; car elle consiste en ce que tous les objets que nous sentons doivent mouvoir quelques-unes des parties de notre corps qui servent d'or-

ganes à nos sens, c'est-à-dire quelques petits filets de nos nerfs, et que chacun de ces petits filets ayant quelque grosseur, les corps qui sont beaucoup plus petits qu'eux n'ont point la force de les mouvoir : ainsi, étant assurés que chacun des corps que nous sentons est composé de plusieurs autres corps si petits que nous ne les saurions apercevoir, il n'y a, ce me semble, personne, pourvu qu'il veuille user de raison, qui ne doive avouer que c'est beaucoup mieux philosopher de juger de ce qui arrive en ces petits corps, que leur seule petitesse nous empêche de pouvoir sentir, par l'exemple de ce que nous voyons arriver en ceux que nous sentons, et de rendre raison par ce moyen de tout ce qui est en la nature (ainsi que j'ai tâché de faire en ce traité), que pour rendre raison des mêmes choses en inventer je ne sais quelles autres qui n'ont aucun rapport avec celles que nous sentons, comme sont la matière première, les formes substantielles, et tout ce grand attirail de qualités que plusieurs ont coutume de supposer, chacune desquelles peut plus difficilement être connue que toutes les choses qu'on prétend expliquer par leur moyen.

Que ces principes ne s'accordent pas mieux avec ceux de Démocrite qu'avec ceux d'Aristote ou des autres.

Peut-être aussi que quelqu'un dira que Démocrite a déjà ci-devant imaginé de petits corps qui avaient diverses figures, grandeurs et mouvements, par le divers mélange desquels tous les corps sensibles étaient composés, et que néanmoins sa philosophie est communément rejetée. A quoi je réponds qu'elle n'a jamais été rejetée de personne parce qu'il faisait considérer des corps plus petits que ceux qui sont aperçus de nos sens, et qu'il leur attribuait diverses grandeurs, diverses figures et divers mouvements ; car il n'y a personne qui puisse douter qu'il n'y en ait véritablement de tels, ainsi qu'il a déjà été prouvé : mais elle a été reje-

tée, premièrement à cause qu'elle supposait que ces petits corps étaient indivisibles, ce que je rejette aussi entièrement; puis à cause qu'il imaginait du vide entre deux, et je démontre qu'il est impossible qu'il y en ait; puis aussi à cause qu'il leur attribuait de la pesanteur, et moi je nie qu'il y en ait en aucun corps, en tant qu'il est considéré seul, parce que c'est une qualité qui dépend du mutuel rapport que plusieurs corps ont les uns aux autres; puis, enfin, on a eu sujet de la rejeter à cause qu'il n'expliquait point en particulier comment toutes choses avaient été formées par la seule rencontre de ces petits corps, ou bien, s'il l'expliquait de quelques-unes, les raisons qu'il en donnait ne dépendaient pas tellement les unes des autres que cela fît voir que toute la nature pouvait être expliquée en même façon (au moins on ne peut le connaître de ce qui nous a été laissé par écrit de ses opinions). Mais je laisse à juger aux lecteurs si les raisons que j'ai mises en ce traité se suivent assez, et si on en peut déduire assez de choses : et d'autant que la considération des figures, des grandeurs et des mouvements a été reçue par Aristote et par tous les autres, aussi bien que par Démocrite, et que je rejette tout ce que ce dernier a supposé outre cela, ainsi que je rejette généralement tout ce qui a été supposé par les autres, il est évident que cette façon de philosopher n'a pas plus d'affinité avec celle de Démocrite qu'avec toutes les autres sectes particulières.

Comment on peut parvenir à la connaissance des figures, grandeurs et mouvements des corps insensibles.

Enfin, quelqu'un pourra aussi demander d'où j'ai appris quelles sont les figures, les grandeurs et les mouvements des petites parties de chaque corps, plusieurs desquelles j'ai ici déterminées tout de même que si je les avais vues, bien qu'il soit certain que je n'ai pu les apercevoir par l'aide des

sens, puisque j'avoue qu'elles sont insensibles. A quoi je réponds que j'ai premièrement considéré en général toutes les notions claires et distinctes qui peuvent être en notre entendement touchant les choses matérielles, et que n'en ayant point trouvé d'autres sinon celles que nous avons des figures, des grandeurs et des mouvements, et des règles suivant lesquelles ces trois choses peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles règles sont les principes de la géométrie et des mécaniques, j'ai jugé qu'il fallait nécessairement que toute la connaissance que les hommes peuvent avoir de la nature fût tirée de cela seul ; parce que toutes les autres notions que nous avons des choses sensibles, étant confuses et obscures, ne peuvent servir à nous donner la connaissance d'aucune chose hors de nous, mais plutôt la peuvent empêcher. Ensuite de quoi j'ai examiné toutes les principales différences qui se peuvent trouver entre les figures, grandeurs et mouvements de divers corps que leur seule petitesse rend insensibles, et quels effets sensibles peuvent être produits par les diverses façons dont ils se mêlent ensemble, et, par après, lorsque j'ai rencontré de semblables effets dans les corps que nos sens aperçoivent, j'ai pensé qu'ils avaient pu être ainsi produits; puis j'ai cru qu'ils l'avaient infailliblement été, lorsqu'il m'a semblé être impossible de trouver en toute l'étendue de la nature aucune autre cause capable de les produire. A quoi l'exemple de plusieurs corps composés par l'artifice des hommes m'a beaucoup servi : car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir; au lieu que les tuyaux, ou ressorts, qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits

pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles : car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits. C'est pourquoi tout de même qu'un horloger en considérant une montre qu'il n'a pas faite peut ordinairement juger, par le moyen de quelques-unes de ses parties qu'il regarde, quelles sont toutes les autres qu'il ne voit pas; ainsi, en considérant les effets et les parties sensibles des corps naturels, j'ai tâché de connaître quelles doivent être celles de leurs parties qui sont insensibles.

Que touchant les choses que nos sens n'aperçoivent point, il suffit d'expliquer comment elles peuvent être : et que c'est tout ce qu'Aristote a tâché de faire.

On répliquera peut-être encore à ceci que bien que j'aie imaginé des causes qui pourraient produire des effets semblables à ceux que nous voyons, nous ne devons pas pour cela conclure que ceux que nous voyons soient produits par elles; parce que comme un horloger industrieux peut faire deux montres qui marquent les heures en même façon, et entre lesquelles il n'y ait aucune différence en ce qui paraît à l'extérieur, qui n'aient toutefois rien de semblable en la composition de leurs roues, ainsi il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paraissent telles que maintenant elles paraissent, sans qu'il soit possible à l'esprit humain de connaître lequel de tous ces moyens il a voulu employer à les faire : ce que je ne fais aucune difficulté d'accorder. Et je croirai avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'informer si c'est par elles

ou par d'autres qu'ils sont produits. Même je crois qu'il est aussi utile pour la vie de connaître des causes ainsi imaginées, que si on avait la connaissance des vraies : car la médecine, les mécaniques, et généralement tous les arts à quoi la connaissance de la physique peut servir, n'ont pour fin que d'appliquer tellement quelques corps sensibles les uns aux autres que, par la suite des causes naturelles, quelques effets sensibles soient produits; ce que l'on pourra faire tout aussi bien en considérant la suite de quelques causes ainsi imaginées, quoique fausses, que si elles étaient les vraies, puisque cette suite est supposée semblable en ce qui regarde les effets sensibles. Et afin qu'on ne puisse pas s'imaginer qu'Aristote ait jamais prétendu rien faire de plus que cela, il dit lui-même, au commencement du septième chapitre du premier livre de ses Météores, que, « pour ce qui est des choses qui ne sont pas manifestes aux sens, il pense les démontrer suffisamment et autant qu'on peut désirer avec raison, s'il fait seulement voir qu'elles peuvent être telles qu'il les explique. »

Que néanmoins on a une certitude morale que toutes les choses de ce monde sont telles qu'il a été ici démontré qu'elles peuvent être.

Mais, néanmoins, afin que je ne fasse point de tort à la vérité, en la supposant moins certaine qu'elle n'est, je distinguerai ici deux sortes de certitude. La première est appelée morale, c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs; ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses. Ainsi ceux qui n'ont jamais été à Rome ne doutent point que ce ne soit une ville en Italie, bien qu'il se pourrait faire que tous ceux desquels ils l'ont appris les eussent trompés. Et si quelqu'un, pour deviner un chiffre écrit avec les lettres ordinaires, s'avise de lire un

B partout où il y aura un A, et de lire un C partout où il y aura un B, et ainsi de substituer en la place de chaque lettre celle qui la suit en l'ordre de l'alphabet, et que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient du sens, il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé, bien qu'il se pourrait faire que celui qui l'a écrit y en ait mis un autre tout différent en donnant une autre signification à chaque lettre : car cela peut si difficilement arriver, principalement lorsque le chiffre contient beaucoup de mots, qu'il n'est pas moralement croyable. Or si on considère combien de diverses propriétés de l'aimant, du feu, et de toutes les autres choses qui sont au monde, ont été très-évidemment déduites d'un fort petit nombre de causes que j'ai proposées au commencement de ce traité, quand bien même on voudrait s'imaginer que je les ai supposées par hasard et sans que la raison me les ait persuadées, on ne laissera pas d'avoir pour le moins autant de raison de juger qu'elles sont les vraies causes de tout ce que j'en ai déduit, qu'on en a de croire qu'on a trouvé le vrai sens d'un chiffre lorsqu'on le voit suivre de la signification qu'on a donnée par conjecture à chaque lettre; car le nombre des lettres de l'alphabet est beaucoup plus grand que celui des premières causes que j'ai supposées, et on n'a pas coutume de mettre tant de mots ni même tant de lettres dans un chiffre que j'ai déduit de divers effets de ces causes.

Et même qu'on en a une certitude plus que morale.

L'autre sorte de certitude est lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons. Et elle est fondée sur un principe de métaphysique très-assuré, qui est que Dieu étant souverainement bon et la source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou faculté qu'il nous a donnée

pour distinguer le vrai d'avec le faux ne se trompe point lorsque nous en usons bien, et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie. Ainsi cette certitude s'étend à tout ce qui est démontré dans la mathématique; car nous voyons clairement qu'il est impossible que deux et trois joints ensemble fassent plus ou moins que cinq, ou qu'un carré n'ait que trois côtés, et choses semblables. Elle s'étend aussi à la connaissance que nous avons qu'il y a des corps dans le monde, pour les raisons ci-dessus expliquées au commencement de la deuxième partie; puis ensuite elle s'étend à toutes les choses qui peuvent être démontrées touchant ces corps, par les principes de la mathématique ou par d'autres aussi évidents et certains, au nombre desquelles il me semble que celles que j'ai écrites en ce traité doivent être reçues, au moins les principales et plus générales : et j'espère qu'elles le seront en effet par ceux qui les auront examinées avec tant de soin, qu'ils verront clairement toute la suite des déductions que j'ai faites, et combien sont évidents tous les principes desquels je me suis servi; principalement s'ils comprennent bien qu'il ne se peut faire que nous ne sentions aucun objet sinon par le moyen de quelque mouvement local que cet objet excite en nous, et que les étoiles fixes ne peuvent exciter ainsi aucun mouvement en nos yeux sans mouvoir aussi en quelque façon toute la matière qui est entre elles et nous. D'où il suit très-évidemment que les cieux doivent être fluides, c'est-à-dire composés de petites parties qui se meuvent séparément les unes des autres, ou du moins qu'il doit y avoir en eux de telles parties; car tout ce qu'on peut dire que j'ai supposé, peut être réduit à cela seul que les cieux sont fluides. En sorte que ce seul point étant reconnu pour suffisamment démontré par tous les effets de la lumière, et par la suite de toutes les autres choses que j'ai expliquées, je pense qu'on doit aussi reconnaître que j'ai prouvé par démonstration mathématique (suivant les principes que j'ai établis) toutes les

choses que j'ai écrites, au moins les plus générales qui concernent la fabrique du ciel et de la terre; et même de la façon que je les ai écrites : car j'ai eu soin de proposer comme douteuses toutes celles que j'ai pensées l'être.

Mais que je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages, et à l'autorité de l'Église.

Toutefois, à cause que je ne veux pas me fier trop à moi-même, je n'assure ici aucune chose, et je soumets toutes mes opinions au jugement des plus sages et à l'autorité de l'Église. Même je prie les lecteurs de n'ajouter point du tout de foi à tout ce qu'ils trouveront ici écrit, mais seulement de l'examiner et de n'en recevoir que ce que la force et l'évidence de la raison les pourra contraindre de croire.

FIN DES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE.

LES

PASSIONS DE L'AME.

LETTRES

SUR LE

TRAITÉ DES PASSIONS.

LETTRE PREMIÈRE.

A M. DESCARTES.

Monsieur,

J'avais été bien aise de vous voir à Paris cet été dernier pour ce que je pensais que vous y étiez venu à dessein de vous y arrêter, et qu'y ayant plus de commodité qu'en aucun autre lieu pour faire les expériences dont vous avez témoigné avoir besoin[1] afin d'achever les traités que vous avez promis au public, vous ne manqueriez pas de tenir votre promesse, et que nous les verrions bientôt imprimés. Mais vous m'avez entièrement ôté cette joie lorsque vous êtes retourné en Hollande; et je ne puis m'abstenir ici de vous dire que je suis encore fâché contre vous de ce que vous n'avez pas voulu, avant votre départ, me laisser voir le *Traité des passions* qu'on m'a dit que vous avez composé : outre que, faisant réflexion sur les paroles que j'ai lues en une préface qui fut jointe il y a deux ans à la version française de vos *Principes*, où, après avoir parlé succinctement des parties de la philosophie qui doivent être trouvées avant qu'on puisse recueillir ses principaux fruits, et avoir dit que « vous ne vous défiez pas tant » de vos forces que vous n'osassiez entreprendre de les expliquer

[1] Voyez Méthode, sixième partie.

» toutes si vous aviez la commodité de faire les expériences qui » sont requises pour appuyer et justifier vos raisonnements, » vous ajoutez « qu'il faudrait à cela de grandes dépenses, aux- » quelles un particulier comme vous ne saurait suffire s'il n'était » aidé par le public ; mais que, ne voyant pas que vous deviez » attendre cette aide, vous pensez vous devoir contenter d'étudier » dorénavant pour votre instruction particulière, et que la pos- » térité vous excusera si vous manquez à travailler désormais pour » elle : » je crains que ce ne soit maintenant tout de bon que vous voulez envier au public le reste de vos inventions, et que nous n'aurons jamais plus rien de vous si nous vous laissons suivre votre inclination. Ce qui est cause que je me suis proposé de vous tourmenter un peu par cette lettre, et de me venger de ce que vous m'avez refusé votre *Traité des passions,* en vous reprochant librement la négligence et les autres défauts que je juge empêcher que vous ne fassiez valoir votre talent autant que vous pouvez et que votre devoir vous y oblige. En effet, je ne puis croire que ce soit autre chose que votre négligence et le peu de soin que vous avez d'être utile au reste des hommes qui fait que vous ne continuez pas votre *Physique;* car encore que je comprenne fort bien qu'il est impossible que vous l'acheviez si vous n'avez plusieurs expériences, et que ces expériences doivent être faites aux frais du public à cause que l'utilité lui en reviendra, et que les biens d'un particulier n'y peuvent suffire, je ne crois pas toutefois que ce soit cela qui vous arrête, pour ce que vous ne pourriez manquer d'obtenir de ceux qui disposent des biens du public tout ce que vous sauriez souhaiter pour ce sujet, si vous daignez leur faire entendre la chose comme elle est, et comme vous la pourriez faci- lement représenter si vous en aviez la volonté. Mais vous avez toujours vécu d'une façon si contraire à cela, qu'on a sujet de se persuader que vous ne voudriez pas même recevoir aucune aide d'autrui, encore qu'on vous l'offrirait; et néanmoins vous pré- tendez que la postérité vous excusera de ce que vous ne voulez plus travailler pour elle, sur ce que vous supposez que cette aide vous y est nécessaire, et que vous ne la pouvez obtenir. Ce qui me donne sujet de penser non-seulement que vous êtes trop négligent, mais peut-être aussi que vous n'avez pas assez de courage pour espérer de parachever ce que ceux qui ont lu vos écrits attendent de

vous, et que néanmoins vous êtes assez vain pour vouloir persuader à ceux qui viendront après nous que vous n'y avez point manqué par votre faute, mais pour ce qu'on n'a pas reconnu votre vertu comme on devait, et qu'on a refusé de vous assister en vos desseins. En quoi je vois que votre ambition trouve son compte, à cause que ceux qui verront vos écrits à l'avenir jugeront, par ce que vous avez publié il y a plus de douze ans, que vous aviez trouvé dès ce temps-là tout ce qui a jusques à présent été vu de vous, et que ce qui vous reste à inventer touchant la physique est moins difficile que ce que vous en avez déjà expliqué, en sorte que vous auriez pu depuis nous donner tout ce qu'on peut attendre du raisonnement humain pour la médecine et les autres usages de la vie, si vous aviez eu la commodité de faire les expériences requises à cet égard; et même que vous n'avez pas sans doute laissé d'en trouver une grande partie, mais qu'une juste indignation contre l'ingratitude des hommes vous a empêché de leur faire part de vos inventions. Ainsi vous pensez que désormais, en vous reposant, vous pourrez acquérir autant de réputation que si vous travailliez beaucoup, et même peut-être un peu davantage, à cause qu'ordinairement le bien qu'on possède est moins estimé que celui qu'on désire ou bien qu'on regrette. Mais je vous veux ôter le moyen d'acquérir ainsi de la réputation sans la mériter : et bien que je ne doute pas que vous ne sachiez ce qu'il faudrait que vous eussiez fait si vous aviez voulu être aidé par le public, je le veux néanmoins ici écrire ; et même je ferai imprimer cette lettre, afin que vous ne puissiez prétendre de l'ignorer, et que, si vous manquez ci-après à nous satisfaire, vous ne puissiez plus vous excuser sur le siècle. Sachez donc que ce n'est pas assez pour obtenir quelque chose du public que d'en avoir touché un mot en passant en la préface d'un livre, sans dire expressément que vous la désirez et l'attendez, ni expliquer les raisons qui peuvent prouver non-seulement que vous la méritez, mais aussi qu'on a très-grand intérêt de vous l'accorder, et qu'on en doit attendre beaucoup de profit. On est accoutumé de voir que tous ceux qui s'imaginent qu'ils valent quelque chose en font tant de bruit, et demandent avec tant d'importunité ce qu'ils prétendent, et promettent tant au-delà de ce qu'ils peuvent, que lorsque quelqu'un ne parle de soi qu'avec modestie, et qu'il

ne requiert rien de personne, ni ne promet rien avec assurance, quelque preuve qu'il donne d'ailleurs de ce qu'il peut, on n'y fait pas de réflexion, et on ne pense aucunement à lui.

Vous direz peut-être que votre humeur ne vous porte pas à rien demander, ni à parler avantageusement de vous-même, pour ce que l'un semble être une marque de bassesse, et l'autre d'orgueil. Mais je prétends que cette humeur se doit corriger, et qu'elle vient d'erreur et de faiblesse plutôt que d'une honnête pudeur et modestie : car pour ce qui est des demandes, il n'y a que celles qu'on fait pour son propre besoin à ceux de qui on n'a aucun droit de rien exiger desquelles on ait sujet d'avoir quelque honte; et tant s'en faut qu'on en doive avoir de celles qui tendent à l'utilité et au profit de ceux à qui on les fait, qu'au contraire on en peut tirer de la gloire, principalement lorsqu'on leur a déjà donné des choses qui valent plus que celles qu'on veut obtenir d'eux. Et pour ce qui est de parler avantageusement de soi-même, il est vrai que c'est un orgueil très-ridicule et très-blâmable lorsqu'on dit de soi des choses qui sont fausses, et même que c'est une vanité méprisable encore qu'on n'en dise que de vraies, lorsqu'on le fait par ostentation et sans qu'il en revienne aucun bien à personne; mais lorsque ces choses sont telles qu'il importe aux autres de les savoir, il est certain qu'on ne les peut taire que par une humilité vicieuse, qui est une espèce de lâcheté et de faiblesse. Or il importe beaucoup au public d'être averti de ce que vous avez trouvé dans les sciences, afin que jugeant par là de ce que vous y pouvez encore trouver, il soit incité à contribuer tout ce qu'il peut pour vous y aider, comme un travail qui a pour but le bien général de tous les hommes. Et les choses que vous avez déjà données, à savoir les vérités importantes que vous avez expliquées dans vos écrits, valent incomparablement davantage que tout ce que vous sauriez demander pour ce sujet.

Vous pouvez dire aussi que vos œuvres parlent assez, sans qu'il soit besoin que vous y ajoutiez les promesses et les vanteries, lesquelles, étant ordinaires aux charlatans qui veulent tromper, semblent ne pouvoir être bienséantes à un homme d'honneur qui cherche seulement la vérité. Mais ce qui fait que les charlatans sont blâmables n'est pas que les choses qu'ils disent

d'eux-mêmes sont grandes et bonnes, c'est seulement qu'elles sont fausses et qu'ils ne les peuvent prouver; au lieu que celles que je prétends que vous devez dire de vous sont si vraies, et si évidemment prouvées par vos écrits, que toutes les règles de la bienséance vous permettent de les assurer, et celles de la charité vous y obligent, à cause qu'il importe aux autres de les savoir. Car encore que vos écrits parlent assez au regard de ceux qui les examinent avec soin et qui sont capables de les entendre, toutefois cela ne suffit pas pour le dessein que je veux que vous ayez, à cause qu'un chacun ne les peut pas lire, et que ceux qui manient les affaires publiques n'en peuvent guère avoir le loisir. Il arrive peut-être bien que quelques-uns de ceux qui les ont lus en parlent; mais, quoi qu'on leur en puisse dire, le peu de bruit qu'ils savent que vous faites, et la trop grande modestie que vous avez toujours observée en parlant de vous, ne permet pas qu'ils y fassent beaucoup de réflexion : même, à cause qu'on use souvent auprès d'eux de tous les termes les plus avantageux qu'on puisse imaginer pour louer des personnes qui ne sont que fort médiocres, ils n'ont pas sujet de prendre les louanges immenses qui vous sont données par ceux qui vous connaissent pour des vérités bien exactes. Au lieu que lorsque quelqu'un parle de soi-même et qu'il dit des choses très-extraordinaires, on l'écoute avec plus d'attention, principalement lorsque c'est un homme de bonne naissance et qu'on sait n'être point d'humeur ni de condition à vouloir faire le charlatan, et, pour ce qu'il se rendrait ridicule s'il usait d'hyperboles en telle occasion, ses paroles sont prises en leur vrai sens; et ceux qui ne les veulent pas croire sont au moins invités par leur curiosité, ou par leur jalousie, à examiner si elles sont vraies. C'est pourquoi étant très-certain et le public ayant grand intérêt de savoir qu'il n'y a jamais eu au monde que vous seul (au moins dont nous ayons les écrits) qui ait découvert les vrais principes et reconnu les premières causes de tout ce qui est produit en la nature, et qu'ayant déjà rendu raison par principes de toutes les choses qui paraissent et s'observent le plus communément dans le monde il vous faut seulement avoir des observations plus particulières pour trouver en même façon les raisons de tout ce qui peut être utile aux hommes en cette vie, et ainsi nous donner une très-parfaite connaissance de la nature de

tous les minéraux, des vertus de toutes les plantes, des propriétés des animaux, et généralement de tout ce qui peut servir pour la médecine et les autres arts; et enfin que, ces observations particulières ne pouvant être toutes faites en peu de temps sans grande dépense, tous les peuples de la terre y devraient à l'envi contribuer comme à la chose du monde la plus importante, et à laquelle ils ont tous égal intérêt : cela étant, dis-je, très-certain, et pouvant assez être prouvé par les écrits que vous avez déjà fait imprimer, vous devriez le dire si haut, le publier avec tant de soin, et le mettre si expressément dans tous les titres de vos livres, qu'il ne pût dorénavant y avoir personne qui l'ignorât. Ainsi vous feriez au moins d'abord naître l'envie à plusieurs d'examiner ce qui en est; et d'autant qu'ils s'en enquerraient davantage et liraient vos écrits avec plus de soin, d'autant connaîtraient-ils plus clairement que vous ne vous seriez point vanté à faux.

Et il y a principalement trois points que je voudrais que vous fissiez bien concevoir à tout le monde. Le premier est qu'il y a une infinité de choses à trouver en la physique qui peuvent être extrêmement utiles à la vie; le second, qu'on a grand sujet d'attendre de vous l'invention de ces choses; et le troisième, que vous en pourrez d'autant plus trouver que vous aurez plus de commodités pour faire quantité d'expériences. Il est à propos qu'on soit averti du premier point, à cause que la plupart des hommes ne pensent pas qu'on puisse rien trouver dans les sciences qui vaille mieux que ce qui a été trouvé par les anciens, et même que plusieurs ne conçoivent point ce que c'est que la physique, ni à quoi elle peut servir. Or il est aisé de prouver que le trop grand respect qu'on porte à l'antiquité est une erreur qui préjudicie extrêmement à l'avancement des sciences; car on voit que les peuples sauvages de l'Amérique, et aussi plusieurs autres qui habitent des lieux moins éloignés, ont beaucoup moins de commodités pour la vie que nous n'en avons, et toutefois qu'ils sont d'une origine aussi ancienne que la nôtre : en sorte qu'ils ont autant de raison que nous de dire qu'ils se contentent de la sagesse de leurs pères, et qu'ils ne croient point que personne leur puisse rien enseigner de meilleur que ce qui a été su et pratiqué de toute antiquité parmi eux. Et cette opinion est si

préjudiciable que, pendant qu'on ne la quitte point, il est certain qu'on ne peut acquérir aucune nouvelle capacité : aussi voit-on par expérience que les peuples en l'esprit desquels elle est le plus enracinée sont ceux qui sont demeurés les plus ignorants et les plus rudes; et pour ce qu'elle est encore assez fréquente parmi nous, cela peut servir de raison pour prouver qu'il s'en faut beaucoup que nous sachions tout ce que nous sommes capables de savoir. Ce qui peut aussi fort clairement être prouvé par plusieurs inventions très-utiles, comme sont l'usage de la boussole, l'art d'imprimer, les lunettes d'approche, et semblables, qui n'ont été trouvées qu'aux derniers siècles, bien qu'elles semblent maintenant assez faciles à ceux qui les savent. Mais il n'y a rien en quoi le besoin que nous avons d'acquérir de nouvelles connaissances paraisse mieux qu'en ce qui regarde la médecine. Car bien qu'on ne doute point que Dieu n'ait pourvu cette terre de toutes les choses qui sont nécessaires aux hommes pour s'y conserver en parfaite santé jusques à une extrême vieillesse, et bien qu'il n'y ait rien au monde si désirable que la connaissance de ces choses, en sorte qu'elle a été autrefois la principale étude des rois et des sages, toutefois l'expérience montre qu'on est encore si éloigné de l'avoir toute, que souvent on est arrêté au lit par de petits maux, et que tous les plus savants médecins ne peuvent connaître, et qu'ils ne font qu'aigrir par leurs remèdes lorsqu'ils entreprennent de les chasser. En quoi le défaut de leur art et le besoin qu'on a de le perfectionner sont si évidents, que, pour ceux qui ne conçoivent pas ce que c'est que la physique, il suffit de leur dire qu'elle est la science qui doit enseigner à connaître si parfaitement la nature de l'homme et de toutes les choses qui lui peuvent servir d'aliments ou de remèdes, qu'il lui soit aisé de s'exempter par son moyen de toutes sortes de maladies. Car, sans parler de ses autres usages, celui-là seul est assez important pour obliger les plus insensibles à favoriser les desseins d'un homme qui a déjà prouvé par les choses qu'il a inventées qu'on a grand sujet d'attendre de lui tout ce qui reste encore à trouver en cette science.

Mais il est principalement besoin que le monde sache que vous avez prouvé cela de vous; et à cet effet il est nécessaire que vous fassiez un peu de violence à votre humeur, et que vous chassiez

cette trop grande modestie, qui vous a empêché jusques ici de dire de vous et des autres tout ce que vous êtes obligé de dire. Je ne veux point pour cela vous commettre avec les doctes de ce siècle : la plupart de ceux auxquels on donne ce nom, à savoir tous ceux qui cultivent ce qu'on appelle communément les belles-lettres, et tous les jurisconsultes, n'ont aucun intérêt à ce que je prétends que vous devez dire; les théologiens aussi et les médecins n'y en ont point, si ce n'est en tant que philosophes : car la théologie ne dépend aucunement de la physique, ni même la médecine, en la façon qu'elle est aujourd'hui pratiquée par les plus doctes et les plus prudents en cet art; ils se contentent de suivre les maximes ou les règles qu'une longue expérience a enseignées, et ils ne méprisent pas tant la vie des hommes que d'appuyer leurs jugements, desquels souvent elle dépend, sur les raisonnements incertains de la philosophie de l'école : il ne reste que les philosophes, entre lesquels tous ceux qui ont de l'esprit sont déjà pour vous, et seront très-aises de voir que vous produisiez la vérité en telle sorte que la malignité des pédants ne la puisse opprimer, de façon que ce ne soit que les seuls pédants qui se puissent offenser de ce que vous aurez à dire; et pour ce qu'ils sont la risée et le mépris de tous les plus honnêtes gens, vous ne devez pas fort vous soucier de leur plaire : outre que votre réputation vous les a déjà rendus autant ennemis qu'ils sauraient être ; et au lieu que votre modestie est cause que maintenant quelques-uns d'eux ne craignent pas de vous attaquer, je m'assure que si vous vous faisiez autant valoir que vous pouvez et que vous devez, ils se verraient si bas au-dessous de vous qu'il n'y en aurait aucun qui n'eût honte de l'entreprendre. Je ne vois donc point qu'il y ait rien qui vous doive empêcher de publier hardiment tout ce que vous jugerez pouvoir servir à votre dessein; et rien ne me semble y être plus utile que ce que vous avez déjà mis en une lettre adressée au R. P. Dinet, laquelle vous fîtes imprimer il y a sept ans, pendant qu'il était provincial des jésuites de France. Vous disiez en parlant des Essais que vous aviez publiés cinq ou six ans auparavant : « Je n'y ai pas traité » une question ou deux seulement, mais j'en ai traité plus de » six cents qui n'avaient point encore ainsi été expliquées par » personne avant moi. Et bien que jusques ici plusieurs aient re-

» gardé mes écrits de travers, et qu'ils aient essayé par toutes » sortes de moyens de les réfuter, personne toutefois, que je » sache, n'y a encore pu rien trouver que de vrai. Que l'on fasse » le dénombrement de toutes les questions qui, depuis tant de » siècles que les autres philosophies ont eu cours, ont été résolues » par leur moyen, et peut-être s'étonnera-t-on de voir qu'elles ne » sont pas en si grand nombre ni si célèbres que celles qui sont » contenues dans mes Essais; mais, bien davantage je dis hardiment que l'on n'a jamais donné la solution d'aucune question, suivant les principes de la philosophie péripatéticienne, » que je ne puisse démontrer être fausse ou non recevable. Qu'on » en fasse l'épreuve; qu'on me les propose, non pas toutes, car » je n'estime pas qu'elles vaillent la peine qu'on y emploie beaucoup de temps, mais quelques-unes des plus belles et des plus célèbres, et l'on verra l'effet de ma promesse, » etc. Ainsi, malgré toute votre modestie, la force de la vérité vous a contraint d'écrire en cet endroit-là que vous avez déjà expliqué dans vos premiers Essais, qui ne contiennent quasi que la Dioptrique et les Météores, plus de six cents questions de philosophie que personne avant vous n'avait su si bien expliquer; qu'encore que plusieurs eussent regardé vos écrits de travers, et cherché toutes sortes de moyens pour les réfuter, vous ne sauriez point toutefois que personne y eût encore pu rien remarquer qui ne fût pas vrai; à quoi vous ajoutez que si on veut compter une par une les questions qui ont pu être résolues par toutes les autres façons de philosopher qui ont eu cours depuis que le monde est, on ne trouvera peut-être pas qu'elles soient en si grand nombre ni si notables. Outre cela vous assurez que les principes qui sont particuliers à la philosophie qu'on attribue à Aristote, et qui est la seule qu'on enseigne maintenant dans les écoles, n'ont jamais su trouver la vraie solution d'aucune question; et vous défiez expressément tous ceux qui enseignent d'en nommer quelqu'une qui ait été si bien résolue par eux que vous ne puissiez montrer aucune erreur en leurs solutions. Or ces choses ayant été écrites à un provincial des jésuites, et publiées il y a déjà plus de sept ans, il n'y a point de doute que quelques-uns des plus capables de ces grands corps auraient tâché de les réfuter si elles n'étaient pas entièrement vraies, ou seulement si elles pouvaient être disputées avec quelque appa-

rence de raison. Car, nonobstant le peu de bruit que vous faites, chacun sait que votre réputation est déjà si grande, et qu'ils ont tant d'intérêt à maintenir que ce qu'ils enseignent n'est point mauvais, qu'ils ne peuvent dire qu'ils l'ont négligé. Mais tous les doctes savent assez qu'il n'y a rien en la physique de l'école qui ne soit douteux; et ils savent aussi qu'en telle matière être douteux n'est guère meilleur qu'être faux, à cause qu'une science doit être certaine et démonstrative : de façon qu'ils ne peuvent trouver étrange que vous ayez assuré que leur physique ne contient la vraie solution d'aucune question, car cela ne signifie autre chose sinon qu'elle ne contient la démonstration d'aucune vérité que les autres ignorent; et si quelqu'un d'eux examine vos écrits pour les réfuter, il trouve tout au contraire qu'ils ne contiennent que des démonstrations touchant des matières qui étaient auparavant ignorées de tout le monde. C'est pourquoi, étant sages et avisés comme ils sont, je ne m'étonne pas qu'ils se taisent; mais je m'étonne que vous n'ayez encore daigné tirer aucun avantage de leur silence, à cause que vous ne sauriez rien souhaiter qui fasse mieux voir combien votre physique diffère de celle des autres. Et il importe qu'on remarque leur différence, afin que la mauvaise opinion que ceux qui sont employés dans les affaires et qui y réussissent le mieux ont coutume d'avoir pour la philosophie n'empêche pas qu'ils ne connaissent le prix de la vôtre; car ils ne jugent ordinairement de ce qui arrivera que par ce qu'ils ont déjà vu arriver : et pour ce qu'ils n'ont jamais aperçu que le public ait recueilli aucun autre fruit de la philosophie de l'école sinon qu'elle a rendu quantité d'hommes pédants, ils ne sauraient pas s'imaginer qu'on en doive attendre de meilleurs de la vôtre, si ce n'est qu'on leur fasse considérer que celle-ci étant toute vraie, et l'autre étant toute fausse, leurs fruits doivent être entièrement différents. En effet, c'est un grand argument pour prouver qu'il n'y a point de vérité en la physique de l'école que de dire qu'elle est instituée pour enseigner toutes les inventions utiles à la vie; et que, néanmoins, bien qu'il en ait été trouvé plusieurs de temps en temps, ce n'a jamais été par le moyen de cette physique, mais seulement par hasard et par usage, ou bien, si quelque science y a contribué, ce n'a été que la mathématique, et elle est aussi la seule de toutes les

sciences humaines en laquelle on ait ci-devant pu trouver quelques vérités qui ne peuvent être mises en doute. Je sais bien que les philosophes la veulent recevoir pour une partie de leur physique; mais pour ce qu'ils ignorent presque tous qu'il n'est pas vrai qu'elle en soit une partie, mais au contraire que la vraie physique est une partie de la mathématique, cela ne peut rien faire pour eux. Mais la certitude qu'on a déjà reconnue dans la mathématique fait beaucoup pour vous, car c'est une science en laquelle il est constant que vous excellez; et vous avez tellement en cela surmonté l'envie, que ceux même qui sont jaloux de l'estime qu'on fait de vous pour les autres sciences ont coutume de dire que vous surpassez tous les autres en celle-ci, afin qu'en vous accordant une louange qu'ils savent ne vous pouvoir être disputée, ils soient moins soupçonnés de calomnie lorsqu'ils tâchent de vous en ôter quelques autres : et on voit, en ce que vous avez publié de géométrie, que vous y déterminez tellement jusques où l'esprit humain peut aller, et quelles sont les solutions qu'on peut donner à chaque sorte de difficulté, qu'il semble que vous avez recueilli toute la moisson dont les autres qui ont écrit avant vous ont seulement pris quelques épis qui n'étaient pas encore mûrs, et tous ceux qui viendront après ne peuvent être que comme des glaneurs qui ramasseront ceux que vous leur avez voulu laisser; outre que vous avez montré, par la solution prompte et facile de toutes les questions que ceux qui vous ont voulu tenter ont proposées, que la méthode dont vous usez à cet effet est tellement infaillible que vous ne manquez jamais de trouver par son moyen, touchant les choses que vous examinez, tout ce que l'esprit humain peut trouver : de façon que, pour faire qu'on ne puisse douter que vous soyez capable de mettre la physique en sa dernière perfection, il faut seulement que vous prouviez qu'elle n'est autre chose qu'une partie de la mathématique. Et vous l'avez déjà très-clairement prouvé dans vos *Principes*, lorsqu'en y expliquant toutes les qualités sensibles, sans rien considérer que les grandeurs, les figures et les mouvements, vous avez montré que ce monde visible, qui est tout l'objet de la physique, ne contient qu'une petite partie des corps infinis dont on peut imaginer que toutes les propriétés ou qualités ne consistent qu'en ces mêmes

choses, au lieu que l'objet de la mathématique les contient tous. Le même peut aussi être prouvé par l'expérience de tous les siècles : car encore qu'il y ait eu de tout temps plusieurs des meilleurs esprits qui se sont employés à la recherche de la physique, on ne saurait dire que jamais personne y ait trouvé quelque principe (c'est-à-dire soit parvenu à aucune vraie connaissance touchant la nature des choses corporelles) qui n'appartienne pas à la mathématique ; au lieu que par ceux qui lui appartiennent on a déjà trouvé une infinité de choses très-utiles, à savoir : presque tout ce qui est connu en l'astronomie, en la chirurgie, et en tous les arts mécaniques; dans lesquels s'il y a quelque chose de plus que ce qui appartient à cette science, il n'est pas tiré d'aucune autre, mais seulement de certaines observations dont on ne connaît point les vraies causes. Ce qu'on ne saurait considérer avec attention sans être contraint d'avouer que c'est par la mathématique seule qu'on peut parvenir à la connaissance de la vraie physique; et d'autant qu'on ne doute point que vous n'excelliez en celle-là, il n'y a rien qu'on ne doive attendre de vous en celle-ci. Toutefois il reste encore un peu de scrupule, en ce qu'on voit que tous ceux qui ont acquis quelque réputation par la mathématique ne sont pas pour cela capables de rien trouver en la physique, et même que quelques-uns d'eux comprennent moins les choses que vous en avez écrites que plusieurs qui n'ont jamais ci-devant appris aucune science. Mais on peut répondre à cela que bien que sans doute ce soient ceux qui ont l'esprit le plus propre à concevoir les vérités de la mathématique qui entendent le plus facilement votre physique, à cause que tous les raisonnements de celle-ci sont tirés de l'autre, il n'arrive pas toujours que ces mêmes aient la réputation d'être les plus savants en mathématiques; à cause que, pour acquérir cette réputation, il est besoin d'étudier les livres de ceux qui ont déjà écrit de cette science, ce que la plupart ne font pas, et souvent ceux qui les étudient tâchent d'obtenir par travail ce que la force de leur esprit ne leur peut donner, fatiguent trop leur imagination et même la blessent, et acquièrent avec cela plusieurs préjugés : ce qui les empêche bien plus de concevoir les vérités que vous écrivez que de passer pour grands mathématiciens; à cause qu'il y a si peu de personnes qui s'appliquent à cette

science, que souvent il n'y a qu'eux en tout un pays : et encore que quelquefois il y en ait d'autres, ils ne laissent pas de faire beaucoup de bruit, d'autant que le peu qu'ils savent leur a coûté beaucoup de peine. Au reste, il n'est pas malaisé de concevoir les vérités qu'un autre a trouvées ; il suffit à cela d'avoir l'esprit dégagé de toutes sortes de faux préjugés, et d'y vouloir appliquer assez son attention. Il n'est pas aussi fort difficile d'en rencontrer quelques-unes détachées des autres, ainsi qu'ont fait autrefois Thalès, Pythagore, Archimède, et en notre siècle Gilbert, Kepler, Galilée, Hervæus et quelques autres. Enfin on peut, sans beaucoup de peine, imaginer un corps de philosophie moins monstrueux, et appuyé sur des conjectures plus vraisemblables, que n'est celui qu'on tire des écrits d'Aristote ; ce qui a été fait aussi par quelques-uns en ce siècle : mais d'en former un qui ne contienne que des vérités prouvées par démonstrations aussi claires et aussi certaines que celles des mathématiques, c'est chose si difficile et si rare, que, depuis plus de cinquante siècles que le monde a déjà duré, il ne s'est trouvé que vous seul qui ayez fait voir par vos écrits que vous en pouvez venir à bout. Mais comme lorsqu'un architecte a posé tous les fondements et élevé les principales murailles de quelque grand bâtiment, on ne doute point qu'il ne puisse conduire son dessein jusques à la fin, à cause qu'on voit qu'il a déjà fait ce qui était le plus difficile, ainsi ceux qui ont lu avec attention le livre de vos *Principes* considèrent comment vous avez posé les fondements de toute la philosophie naturelle, et combien sont grandes les suites des vérités que vous en avez déduites, et ne peuvent douter que la méthode dont vous usez ne soit suffisante pour faire que vous acheviez de trouver tout ce qui peut être trouvé en la physique : à cause que les choses que vous avez déjà expliquées, à savoir la nature de l'aimant, du feu, de l'air, de l'eau, de la terre, et de ce qui paraît dans les cieux, ne semblent point être moins difficiles que celles qui peuvent encore être désirées.

Toutefois il faut ici ajouter que tant expert qu'un architecte soit en son art, il est impossible qu'il achève le bâtiment qu'il a commencé si les matériaux qui doivent y être employés lui manquent ; et en même façon : que tant parfaite que puisse être votre méthode, elle ne peut faire que vous poursuiviez en l'explication

des causes naturelles si vous n'avez point les expériences qui sont requises pour déterminer leurs effets; ce qui est le dernier des trois points que je crois devoir être principalement expliqués, à cause que la plupart des hommes ne conçoivent pas combien ces expériences sont nécessaires, ni quelle dépense y est requise. Ceux qui sans sortir de leur cabinet, ni jeter les yeux ailleurs que sur leurs livres, entreprennent de discourir de la nature peuvent bien dire en quelle façon ils auraient voulu créer le monde si Dieu leur en avait donné la charge et le pouvoir, c'est-à-dire ils peuvent écrire des chimères qui ont autant de rapport avec la faiblesse de leur esprit que l'admirable beauté de cet univers avec la puissance infinie de son auteur; mais, à moins que d'avoir un esprit vraiment divin, ils ne peuvent ainsi former d'eux-mêmes une idée des choses qui soit semblable à celle que Dieu a eue pour les créer. Et quoique votre méthode promette tout ce qui peut être espéré de l'esprit humain touchant la recherche de la vérité des sciences, elle ne promet pas néanmoins d'enseigner à deviner, mais seulement à déduire de certaines choses données toutes les vérités qui peuvent être déduites; et ces choses données, en la physique, ne peuvent être que des expériences. Même à cause que ces expériences sont de deux sortes, les unes faciles et qui ne dépendent que de la réflexion qu'on fait sur les choses qui se présentent au sens d'elles-mêmes; les autres plus rares et difficiles, auxquelles on ne parvient point sans quelque étude et quelque dépense, on peut remarquer que vous avez déjà mis dans vos écrits tout ce qui semble pouvoir être déduit des expériences faciles, et même aussi de celles des plus rares que vous avez pu apprendre des livres. Car outre que vous y avez expliqué la nature de toutes les qualités qui meuvent les sens, et de tous les corps qui sont les plus communs sur cette terre, comme du feu, de l'air, de l'eau, et de quelques autres, vous y avez aussi rendu raison de tout ce qui a été observé jusques à présent dans les cieux, de toutes les propriétés de l'aimant, et de plusieurs observations de la chimie. De façon qu'on n'a point de raison d'attendre rien davantage de vous, touchant la physique, jusques à ce que vous ayez davantage d'expériences, desquelles vous puissiez rechercher les causes. Et je ne m'étonne pas que vous n'entrepreniez point de faire ces expé-

riences à vos dépens, car je sais que la recherche des moindres choses coûte beaucoup; et sans mettre en cause les alchimistes, ni tous les autres chercheurs de secrets, qui ont coutume de se ruiner à ce métier, j'ai ouï dire que la seule pierre d'aimant a fait dépenser plus de 50,000 écus à Gilbert, quoiqu'il fût homme de très-bon esprit, comme il a montré, en ce qu'il a été le premier qui a découvert les principales propriétés de cette pierre. J'ai vu aussi l'*Instauratio magna* et le *Novus Atlas* [1] du chancelier Bacon, qui me semble être de tous ceux qui ont écrit avant vous celui qui a eu les meilleures pensées touchant la méthode qu'on doit tenir pour conduire la physique à sa perfection : mais tous les revenus de deux ou trois rois des plus puissants de la terre ne suffiraient pas pour mettre en exécution toutes les choses qu'il requiert à cet effet. Et bien que je ne pense point que vous ayez besoin de tant de sortes d'expériences qu'il en imagine, à cause que vous pouvez suppléer à plusieurs tant par votre adresse que par la connaissance des vérités que vous avez déjà trouvées, toutefois, considérant que le nombre des corps particuliers qui vous restent encore à examiner est presque infini; qu'il n'y en a aucun qui n'ait assez de diverses propriétés et dont on ne puisse faire assez grand nombre d'épreuves pour y employer tout le loisir et tout le travail de plusieurs hommes; que, suivant les règles de votre méthode, il est besoin que vous examiniez en même temps toutes les choses qui ont entre elles quelque affinité, afin de remarquer mieux leurs différences, et de faire des dénombrements qui vous assurent que vous pouvez ainsi utilement vous servir en un même temps de plus de diverses expériences que le travail d'un très-grand nombre d'hommes adroits n'en saurait fournir, et, enfin, que vous ne sauriez avoir ces hommes adroits qu'à force d'argent, à cause que si quelques-uns s'y voulaient gratuitement employer, ils ne s'assujettiraient pas assez à suivre vos ordres, et ne feraient que vous donner occasion de perdre du temps : considérant, dis-je, toutes ces choses, je comprends aisément que vous ne pouvez achever dignement le dessein que vous avez commencé dans vos *Principes*, c'est-à-dire expliquer en particulier tous les minéraux, les plantes, les ani-

[1] (*Sic.*)

maux et l'homme, en la même façon que vous y avez déjà expliqué tous les éléments de la terre, et tout ce qui s'observe dans les cieux, si ce n'est que le public fournisse les frais qui sont requis à cet effet, et que d'autant qu'ils vous seront plus libéralement fournis, d'autant pourrez-vous mieux exécuter votre dessein.

Or à cause que ces mêmes choses peuvent aussi fort aisément être comprises par un chacun, et sont toutes si vraies qu'elles ne peuvent être mises en doute, je m'assure que si vous les représentiez en telle sorte qu'elles vinssent à la connaissance de ceux à qui Dieu ayant donné le pouvoir de commander aux peuples de la terre a aussi donné la charge et le soin de faire tous leurs efforts pour avancer le bien public, il n'y aurait aucun qui ne voulût contribuer à un dessein si manifestement utile à tout le monde. Et bien que notre France, qui est votre patrie, soit un État si puissant qu'il semble que vous pourriez obtenir d'elle seule tout ce qui est requis à cet effet; toutefois, à cause que les autres nations n'y ont pas moins d'intérêt qu'elle, je m'assure que plusieurs seraient assez généreuses pour ne lui pas céder cet office, et qu'il n'y en aurait aucune qui fût si barbare que de ne vouloir point y avoir part.

Mais si tout ce que j'ai écrit ici ne suffit pas pour faire que vous changiez d'humeur, je vous prie au moins de m'obliger tant que de m'envoyer votre *Traité des passions* et de trouver bon que j'y ajoute une préface avec laquelle il soit imprimé : je tâcherai de la faire en telle sorte qu'il n'y aura rien que vous puissiez désapprouver, et qui ne soit si conforme au sentiment de tous ceux qui ont de l'esprit et de la vertu, qu'il n'y en aura aucun qui, après l'avoir lue, ne participe au zèle que j'ai pour l'accroissement des sciences, et pour être, etc.

De Paris, le 6 novembre 1648.

RÉPONSE A LA PREMIÈRE LETTRE.

Monsieur,

Parmi les injures et les reproches que je trouve en la grande lettre que vous avez pris la peine de m'écrire, j'y remarque tant de choses à mon avantage, que si vous la faisiez imprimer, ainsi que vous déclarez vouloir faire, j'aurais peur qu'on ne s'imaginât qu'il y a plus d'intelligence entre nous qu'il n'y en a, et que je vous ai prié d'y mettre plusieurs choses que la bienséance ne permettait pas que je fisse moi-même savoir au public. C'est pourquoi je ne m'arrêterai pas ici à y répondre de point en point : je vous dirai seulement deux raisons qui me semblent vous devoir empêcher de la publier. La première est que je n'ai aucune opinion que le dessein que je juge que vous avez eu en l'écrivant puisse réussir. La seconde, que je ne suis nullement de l'humeur que vous vous imaginez; que je n'ai aucune indignation ni aucun dégoût qui m'ôte le désir de faire tout ce qui sera en mon pouvoir pour rendre service au public, auquel je m'estime très-obligé de ce que les écrits que j'ai publiés ont été favorablement reçus de plusieurs, et que je ne vous ai ci-devant refusé ce que j'avais écrit des passions qu'afin de n'être point obligé de le faire voir à quelques autres qui n'en eussent pas fait leur profit : car, d'autant que je ne l'avais composé que pour être lu par une princesse dont l'esprit est tellement au-dessus du commun qu'elle conçoit sans aucune peine ce qui semble être le plus difficile à nos docteurs, je ne m'étais arrêté à y expliquer que ce que je pensais être nouveau; et, afin que vous ne

doutiez pas de mon dire, je vous promets de revoir cet écrit des passions, et d'y ajouter ce que je jugerai être nécessaire pour le rendre plus intelligible, et qu'après cela je vous l'enverrai pour en faire ce qu'il vous plaira : car je suis, etc.

D'Egmont, le 4 décembre 1648.

LETTRE SECONDE.

A M. DESCARTES.

MONSIEUR,

Il y a si longtemps que vous m'avez fait attendre votre *Traité des passions*, que je commence à ne le plus espérer, et à m'imaginer que vous ne me l'aviez promis que pour m'empêcher de publier la lettre que je vous avais ci-devant écrite; car j'ai sujet de croire que vous seriez fâché qu'on vous ôtât l'excuse que vous prenez pour ne point achever votre Physique : et mon dessein était de vous l'ôter par cette lettre; d'autant que les raisons que j'y avais déduites sont telles, qu'il ne me semble pas qu'elles puissent être lues d'aucune personne qui ait tant soit peu l'honneur et la vertu en recommandation qu'elles ne l'incitent à désirer comme moi que vous obteniez du public ce qui est requis pour les expériences que vous dites vous être nécessaires : et j'espérais qu'elle tomberait aisément entre les mains de quelques-uns qui auraient le pouvoir de rendre ce désir efficace, soit à cause qu'ils ont de l'accès auprès de ceux qui disposent des biens du public, soit à cause qu'ils en disposent eux-mêmes. Ainsi je me promettais de faire en sorte que vous auriez malgré vous de l'exercice; car je sais que vous avez tant de cœur, que vous ne voudriez pas manquer de rendre avec usure ce qui vous serait donné en cette façon, et que cela vous ferait entièrement quitter la négligence dont je ne puis à présent m'abstenir de vous accuser, bien que je sois, etc.

Le 24 juillet 1649.

RÉPONSE A LA SECONDE LETTRE.

Monsieur,

Je suis fort innocent de l'artifice dont vous voulez croire que j'ai usé pour empêcher que la grande lettre que vous m'aviez écrite l'an passé ne soit publiée. Je n'ai eu aucun besoin d'en user; car, outre que je ne crois nullement qu'elle pût produire l'effet que vous prétendez, je ne suis pas si enclin à l'oisiveté que la crainte du travail auquel je serais obligé pour examiner plusieurs expériences, si j'avais reçu du public la commodité de les faire, puisse prévaloir au désir que j'ai de m'instruire et de mettre par écrit quelque chose qui soit utile aux autres hommes. Je ne puis pas si bien m'excuser de la négligence dont vous me blâmez, car j'avoue que j'ai été plus longtemps à revoir ce petit traité que je n'avais été ci-devant à le composer, et que néanmoins je n'y ai ajouté que peu de choses, et n'ai rien changé au discours, lequel est si simple et si bref, qu'il fera connaître que mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien. Ainsi je prévois que ce traité n'aura pas meilleure fortune que mes autres écrits; et bien que son titre convie peut-être davantage de personne à le lire, il n'y aura néanmoins que ceux qui prendront la peine de l'examiner avec soin auxquels il puisse satisfaire. Tel qu'il est, je le mets entre vos mains, etc.

D'Egmont, le 14 août 1649.

LES PASSIONS DE L'AME[1].

PREMIÈRE PARTIE.

DES PASSIONS EN GÉNÉRAL, ET PAR OCCASION DE TOUTE LA NATURE DE L'HOMME.

I. — Que ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard.

Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions; car bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que chacun les sentant en soi-même on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée: et pour commencer je considère que tout ce qui se fait ou

[1] Le *Traité des passions de l'âme* a été écrit en français par Descartes pour la princesse Élisabeth, et publié pour la première fois à Amsterdam, en 1649. Les quatre lettres dont il est précédé sont relatives à l'histoire de ce traité, et lui servent d'introduction.

qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive; en sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter.

II. — Que pour connaître les passions de l'âme il faut distinguer ses fonctions d'avec celles du corps.

Puis aussi je considère que nous ne remarquons point qu'il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatemeut contre notre âme que le corps auquel elle est jointe, et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action; en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions, que d'examiner la différence qui est entre l'âme et le corps, afin de connaître auquel des deux on doit attribuer chacune des fonctions qui sont en nous.

III. — Quelle règle on doit suivre pour cet effet.

A quoi on ne trouvera pas grande difficulté si on prend garde que tout ce que nous expérimentons être en nous, et que nous voyons aussi pouvoir être en des corps tout à fait inanimés, ne doit être attribué qu'à notre corps; et, au contraire, que tout ce qui est en nous, et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribué à notre âme.

IV. — Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps; les pensées, de l'âme.

Ainsi, à cause que nous ne concevons point que le corps pense en aucune façon, nous avons raison de croire que

toutes sortes de pensées qui sont en nous appartiennent à l'âme; et à cause que nous ne doutons point qu'il n'y ait des corps inanimés qui se peuvent mouvoir en autant ou plus de diverses façons que les nôtres, et qui ont autant ou plus de chaleur (ce que l'expérience fait voir en la flamme, qui seule a beaucoup plus de chaleur et de mouvement qu'aucun de nos membres), nous devons croire que toute la chaleur et tous les mouvements qui sont en nous, en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée, n'appartiennent qu'au corps.

V. — Que c'est erreur de croire que l'âme donne le mouvement et la chaleur au corps.

Au moyen de quoi nous éviterons une erreur très-considérable, en laquelle plusieurs sont tombés, en sorte que j'estime qu'elle est la première cause qui a empêché qu'on n'ait pu bien expliquer jusques ici les passions, et les autres choses qui appartiennent à l'âme. Elle consiste en ce que, voyant que tous les corps morts sont privés de chaleur, et ensuite de mouvement, on s'est imaginé que c'était l'absence de l'âme qui faisait cesser ces mouvements et cette chaleur; et ainsi on a cru, sans raison, que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de nos corps dépendent de l'âme : au lieu qu'on devait penser au contraire que l'âme ne s'absente lorsqu'on meurt qu'à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent.

VI. — Quelle différence il y a entre un corps vivant et un corps mort.

Afin donc que nous évitions cette erreur, considérons que la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt; et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une

montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée, et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine lorsqu'elle est rompue, et que le principe de son mouvement cesse d'agir.

VII. — Briève explication des parties du corps, et de quelques-unes de ses fonctions.

Pour rendre cela plus intelligible, j'expliquerai ici en peu de mots toute la façon dont la machine de notre corps est composée. Il n'y a personne qui ne sache déjà qu'il y a en nous un cœur, un cerveau, un estomac, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et choses semblables; on sait aussi que les viandes qu'on mange descendent dans l'estomac et dans les boyaux, d'où leur suc, coulant dans le foie et dans toutes les veines, se mêle avec le sang qu'elles contiennent, et par ce moyen en augmente la quantité. Ceux qui ont tant soit peu ouï parler de la médecine savent, outre cela, comment le cœur est composé, et comment tout le sang des veines peut facilement couler de la veine cave en son côté droit, et de là passer dans le poumon, par le vaisseau qu'on nomme la veine artérieuse, puis retourner du poumon dans le côté gauche du cœur, par le vaisseau nommé l'artère veineuse, et enfin passer de là dans la grande artère, dont les branches se répandent par tout le corps. Même tous ceux que l'autorité des anciens n'a point entièrement aveuglés, et qui ont voulu ouvrir les yeux pour examiner l'opinion d'Hervæus touchant la circulation du sang, ne doutent point que toutes les veines et les artères du corps ne soient comme des ruisseaux par où le sang coule sans cesse fort promptement en prenant son cours de la cavité droite du cœur par la veine artérieuse, dont les branches sont éparses à tout le poumon et jointes à celle de

l'artère veineuse, par laquelle il passe du poumon dans le côté gauche du cœur; puis de là il va dans la grande artère dont les branches, éparses par tout le reste du corps, sont jointes aux branches de la veine, qui portent derechef le même sang en la cavité droite du cœur : en sorte que ces deux cavités sont comme des écluses par chacune desquelles passe tout le sang à chaque tour qu'il fait dans le corps. De plus on sait que tous les mouvements des membres dépendent des muscles, et que ces muscles sont opposés les uns aux autres, en telle sorte que lorsque l'un deux s'accourcit, il tire vers soi la partie du corps à laquelle il est attaché, ce qui fait allonger au même temps le muscle qui lui est opposé; puis s'il arrive en un autre temps que ce dernier s'accourcisse, il fait que le premier se rallonge, et il retire vers soi la partie à laquelle ils sont attachés. Enfin on sait que tous ces mouvements des muscles, comme aussi tous les sens, dépendent des nerfs, qui sont comme de petits filets ou comme de petits tuyaux qui viennent tous du cerveau, et contiennent ainsi que lui un certain air ou vent très-subtil qu'on nomme les esprits animaux.

VIII. — Quel est le principe de toutes ces fonctions.

Mais on ne sait pas communément en quelle façon ces esprits animaux et ces nerfs contribuent aux mouvements et aux sens, ni quel est le principe corporel qui les fait agir; c'est pourquoi, encore que j'en aie déjà touché quelque chose en d'autres écrits[1], je ne laisserai pas de dire ici succinctement que, pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres.

[1] Voyez le Discours de la Méthode, cinquième partie.

IX. — Comment se fait le mouvement du cœur.

Son premier effet est qu'il dilate le sang dont les cavités du cœur sont remplies ; ce qui est cause que ce sang, ayant besoin d'occuper un plus grand lieu, passe avec impétuosité de la cavité droite dans la veine artérieuse, et de la gauche dans la grande artère; puis, cette dilatation cessant, il entre incontinent de nouveau sang de la veine cave en la cavité droite du cœur et de l'artère veineuse en la gauche : car il y a de petites peaux aux entrées de ces quatre vaisseaux, tellement disposées qu'elles font que le sang ne peut entrer dans le cœur que par les deux derniers, ni en sortir que par les deux autres. Le nouveau sang entré dans le cœur y est incontinent après raréfié en même façon que le précédent, et c'est en cela seul que consiste le pouls ou battement du cœur et des artères; en sorte que ce battement se réitère autant de fois qu'il entre de nouveau sang dans le cœur. C'est aussi cela seul qui donne au sang son mouvement, et fait qu'il coule sans cesse très-vite en toutes les artères et les veines; au moyen de quoi il porte la chaleur qu'il acquiert dans le cœur à toutes les autres parties du corps, et il leur sert de nourriture.

X. — Comment les esprits animaux sont produits dans le cerveau.

Mais ce qu'il y a ici de plus considérable, c'est que toutes les plus vives et les plus subtiles parties du sang que la chaleur a raréfiées dans le cœur entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau. Et la raison qui fait qu'elles y vont plutôt qu'en aucun autre lieu est que tout le sang qui sort du cœur par la grande artère prend

son cours en ligne droite vers ce lieu-là, et que, n'y pouvant pas tout entrer à cause qu'il n'y a que des passages fort étroits, celles de ses parties qui sont les plus agitées et les plus subtiles y passent seules, pendant que le reste se répand en tous les autres endroits du corps. Or ces parties du sang très-subtiles composent les esprits animaux; et elles n'ont besoin à cet effet de recevoir aucun autre changement dans le cerveau, sinon qu'elles y sont séparées des autres parties du sang moins subtiles : car ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre propriété, sinon que ce sont des corps très-petits et qui se meuvent très-vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau; en sorte qu'ils ne s'arrêtent en aucun lieu, et qu'à mesure qu'il en entre quelques-uns dans les cavités du cerveau il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en sa substance, lesquels pores les conduisent dans les nerfs, et de là dans les muscles, au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons qu'il peut être mû.

XI. — Comment se font les mouvements des muscles.

Car la seule cause de tous les mouvements des membres est que quelques muscles s'accourcissent et que leurs opposés s'allongent, ainsi qu'il a déjà été dit; et la seule cause qui fait qu'un muscle s'accourcit plutôt que son opposé est qu'il vient tant soit peu plus d'esprits du cerveau vers lui que vers l'autre. Non pas que les esprits qui viennent immédiatement du cerveau suffisent seuls pour mouvoir ces muscles, mais ils déterminent les autres esprits qui sont déjà dans ces deux muscles à sortir tous fort promptement de l'un d'eux et passer dans l'autre : au moyen de quoi celui d'où ils sortent devient plus long et plus lâche; et celui dans lequel ils entrent, étant promptement enflé par eux, s'ac-

courcit, et tire le membre auquel il est attaché. Ce qui est facile à concevoir, pourvu que l'on sache qu'il n'y a que fort peu d'esprits animaux qui viennent continuellement du cerveau vers chaque muscle, mais qu'il y en a toujours quantité d'autres enfermés dans le même muscle qui s'y meuvent très-vite, quelquefois en tournoyant seulement dans le lieu où ils sont, à savoir lorsqu'ils ne trouvent point de passages ouverts pour en sortir, et quelquefois en coulant dans le muscle opposé, et d'autant qu'il y a de petites ouvertures en chacun de ces muscles, par où ces esprits peuvent couler de l'un dans l'autre, et qui sont tellement disposées que lorsque les esprits qui viennent du cerveau vers l'un d'eux ont tant soit peu plus de force que ceux qui vont vers l'autre, ils ouvrent toutes les entrées par où les esprits de l'autre muscle peuvent passer en celui-ci, et ferment en même temps toutes celles par où les esprits de celui-ci peuvent passer en l'autre : au moyen de quoi tous les esprits contenus auparavant en ces deux muscles s'assemblent en l'un d'eux fort promptement, et ainsi l'enflent et l'accourcissent, pendant que l'autre s'allonge et se relâche.

XII. — Comment les objets de dehors agissent contre les organes des sens.

Il reste encore ici à savoir les causes qui font que les esprits ne coulent pas toujours du cerveau dans les muscles en même façon, et qu'il en vient quelquefois plus vers les uns que vers les autres. Car outre l'action de l'âme, qui véritablement est en nous l'une de ces causes, ainsi que je dirai ci-après, il y en a encore deux autres qui ne dépendent que du corps, lesquelles il est besoin de remarquer. La première consiste en la diversité des mouvements qui sont excités dans les organes des sens par leurs objets, laquelle j'ai déjà expliquée assez amplement en la Dioptrique ; mais, afin que ceux qui verront cet écrit n'aient pas besoin d'en

avoir lu d'autres, je répéterai ici qu'il y a trois choses à considérer dans les nerfs, à savoir : leur moelle ou substance intérieure, qui s'étend en forme de petits filets depuis le cerveau, d'où elle prend son origine, jusques aux extrémités des autres membres auxquelles ces filets sont attachés; puis les peaux qui les environnent, et qui, étant contiguës avec celles qui enveloppent le cerveau, composent de petits tuyaux dans lesquels ces petits filets sont enfermés; puis enfin les esprits animaux, qui, étant portés par ces mêmes tuyaux depuis le cerveau jusques aux muscles, sont cause que ces filets y demeurent entièrement libres et étendus, en telle sorte que la moindre chose qui meut la partie du corps où l'extrémité de quelqu'un d'eux est attachée fait mouvoir par ce même moyen la partie du cerveau d'où il vient : en même façon que lorsqu'on tire un des bouts d'une corde on fait mouvoir l'autre.

XIII. — Que cette action des objets du dehors peut conduire diversement les esprits dans les muscles.

Et j'ai expliqué en la Dioptrique comment tous les objets de la vue ne se communiquent à nous que par cela seul qu'ils meuvent localement, par l'entremise des corps transparents qui sont entre eux et nous, les petits filets des nerfs optiques qui sont au fond de nos yeux, et ensuite les endroits du cerveau d'où viennent ces nerfs; qu'ils les meuvent, dis-je, en autant de diverses façons qu'ils nous font voir de diversités dans les choses ; et que ce ne sont pas immédiatement les mouvements qui se font en l'œil, mais ceux qui se font dans le cerveau, qui représentent à l'âme ces objets. A l'exemple de quoi il est aisé de concevoir que les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la douleur, la faim, la soif, et généralement tous les objets, tant de nos autres sens extérieurs que de nos appétits intérieurs, excitent aussi

quelque mouvement en nos nerfs, qui passe par leur moyen jusqu'au cerveau; et outre que ces divers mouvements du cerveau font voir à notre âme divers sentiments, ils peuvent aussi faire sans elle que les esprits prennent leur cours vers certains muscles plutôt que vers d'autres, et ainsi qu'ils meuvent nos membres, ce que je prouverai seulement ici par un exemple. Si quelqu'un avance promptement sa main contre nos yeux, comme pour nous frapper, quoique nous sachions qu'il est notre ami, qu'il ne fait cela que par jeu, et qu'il se gardera bien de nous faire aucun mal, nous avons toutefois de la peine à nous empêcher de les fermer : ce qui montre que ce n'est point par l'entremise de notre âme qu'ils se ferment, puisque c'est contre notre propre volonté, laquelle est sa seule ou du moins sa principale action; mais c'est à cause que la machine de notre corps est tellement composée que le mouvement de cette main vers nos yeux excite un autre mouvement en notre cerveau, qui conduit les esprits animaux dans les muscles qui font abaisser les paupières.

XIV. — Que la diversité qui est entre les esprits peut aussi diversifier leur cours.

L'autre cause qui sert à conduire diversement les esprits animaux dans les muscles est l'inégale agitation de ces esprits, et la diversité de leurs parties. Car lorsque quelques-unes de leurs parties sont plus grosses et plus agitées que les autres, elles passent plus avant en ligne droite dans les cavités, et dans les pores du cerveau, et par ce moyen sont conduites en d'autres muscles qu'elles ne le seraient si elles avaient moins de force.

XV. — Quelles sont les causes de leur diversité.

Et cette inégalité peut procéder des diverses matières dont ils sont composés, comme on voit en ceux qui ont bu beaucoup de vin que les vapeurs de ce vin entrant promptement dans le sang montent du cœur au cerveau où elles se convertissent en esprits qui, étant plus forts et plus abondants que ceux qui y sont d'ordinaire, sont capables de mouvoir le corps en plusieurs étranges façons. Cette inégalité des esprits peut aussi procéder des diverses dispositions du cœur, du foie, de l'estomac, de la rate, et de toutes les autres parties qui contribuent à leur production ; car il faut principalement ici remarquer certains petits nerfs insérés dans la base du cœur, qui servent à élargir et étrécir les entrées de ses concavités, au moyen de quoi le sang s'y dilatant plus ou moins fort produit des esprits diversement disposés. Il faut aussi remarquer que bien que le sang qui entre dans le cœur y vienne de tous les autres endroits du corps, il arrive souvent néanmoins qu'il y est davantage poussé de quelques parties que des autres, à cause que les nerfs et les muscles qui répondent à ces parties-là le pressent ou l'agitent davantage ; et que, selon la diversité des parties desquelles il vient le plus, il se dilate diversement dans le cœur, et ensuite produit des esprits qui ont des qualités différentes. Ainsi, par exemple, celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est le fiel, se dilate d'autre façon dans le cœur que celui qui vient de la rate, et celui-ci autrement que celui qui vient des veines des bras ou des jambes, et enfin celui-ci tout autrement que le suc des viandes lorsqu'étant nouvellement sorti de l'estomac et des boyaux il passe promptement par le foie jusques au cœur.

XVI. — Comment tous les membres peuvent être mus par les objets des sens et par les esprits sans l'aide de l'âme.

Enfin il faut remarquer que la machine de notre corps est tellement composée que tous les changements qui arrivent au mouvement des esprits peuvent faire qu'ils ouvrent quelques pores du cerveau plus que les autres, et réciproquement que lorsque quelqu'un de ces pores est tant soit peu plus ou moins ouvert que de coutume par l'action des nerfs qui servent au sens cela change quelque chose au mouvement des esprits, et fait qu'ils sont conduits dans les muscles qui servent à mouvoir le corps en la façon qu'il est ordinairement mû à l'occasion d'une telle action ; en sorte que tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté y contribue (comme il arrive souvent que nous respirons, que nous marchons, que nous mangeons, et enfin que nous faisons toutes les actions qui nous sont communes avec les bêtes) ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits excités par la chaleur du cœur suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues.

XVII. — Quelles sont les fonctions de l'âme.

Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devions attribuer à notre âme sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres : à savoir les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles

viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle ; comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.

XVIII. — De la volonté.

Derechef nos volontés sont de deux sortes : car les unes sont des actions de l'âme, qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu, ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel ; les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons.

XIX. — Des perceptions.

Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent : car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons ; et bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut : toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion mais seulement une action.

XX. — Des imaginations et autres pensées qui sont formées par l'âme.

Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit : c'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions plutôt que comme des passions.

XXI. — Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps.

Entre les perceptions qui sont causées par le corps, la plupart dépendent des nerfs; mais il y en a aussi quelques-unes qui n'en dépendent point, et qu'on nomme des imaginations, ainsi que celles dont je viens de parler, desquelles néanmoins elles diffèrent en ce que notre volonté ne s'emploie point à les former, ce qui fait qu'elles ne peuvent être mises au nombre des actions de l'âme, et elles ne procèdent que de ce que les esprits étant diversement agités, et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores plutôt que par d'autres. Telles sont les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillés, lorsque notre pensée erre nonchalamment sans s'appliquer à rien de soi-même. Or encore que quelques-unes de ces imaginations soient des passions de l'âme, en prenant ce mot en sa plus propre et plus parfaite signification, et qu'elles puissent être toutes ainsi nommées si on le prend en une signification plus générale, toutefois, pour ce qu'elles n'ont pas une cause si notable et si déter-

minée que les perceptions que l'âme reçoit par l'entremise des nerfs, et qu'elles semblent n'en être que l'ombre et la peinture; avant que nous les puissions bien distinguer, il faut considérer la différence qui est entre ces autres.

XXII. — De la différence qui est entre les autres perceptions.

Toutes les perceptions que je n'ai pas encore expliquées viennent à l'âme par l'entremise des nerfs, et il y a entre elles cette différence que nous les rapportons, les unes aux objets de dehors qui frappent nos sens, les autres à notre âme.

XXIII. — Des perceptions que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous.

Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir aux objets de nos sens, sont causées, au moins lorsque notre opinion n'est point fausse, par ces objets qui, excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'âme les sent. Ainsi lorsque nous voyons la lumière d'un flambeau, et que nous oyons le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions, qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns de nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes, que nous pensons voir le flambeau même, et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux.

XXIV. — Des perceptions que nous rapportons à notre corps.

Les perceptions que nous rapportons à notre corps, ou à quelques-unes de ses parties, sont celles que nous avons de la faim, de la soif et de nos autres appétits naturels, à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous ; ainsi nous pouvons sentir en même temps, et par l'entremise des mêmes nerfs, la froideur de notre main et la chaleur de la flamme dont elle s'approche, ou bien au contraire la chaleur de la main et le froid de l'air auquel elle est exposée, sans qu'il y ait aucune différence entre les actions qui nous font sentir le chaud ou le froid qui est en notre main, et celles qui nous font sentir celui qui est hors de nous, sinon que l'une de ces actions survenant à l'autre, nous jugeons que la première est déjà en nous, et que celle qui survient n'y est pas encore, mais en l'objet qui la cause.

XXV. — Des perceptions que nous rapportons à notre âme.

Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter : tels sont les sentiments de joie, de colère, et autres semblables, qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs, et quelquefois aussi par d'autres causes. Or encore que toutes nos perceptions, tant celles qu'on rapporte aux objets qui sont hors de nous que celles qu'on rapporte aux diverses affections de notre corps, soient véritablement des passions au regard de notre âme lorsqu'on prend ce mot en sa plus

générale signification, toutefois on a coutume de le restreindre à signifier seulement celles qui se rapportent à l'âme même; et ce ne sont que ces dernières que j'ai entrepris ici d'expliquer sous le nom de passions de l'âme.

XXVI. — Que les imaginations qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits peuvent être d'aussi véritables passions que les perceptions qui dépendent des nerfs.

Il reste ici à remarquer que toutes les mêmes choses que l'âme aperçoit par l'entremise des nerfs lui peuvent aussi être représentées par le cours fortuit des esprits, sans qu'il y ait autre différence sinon que les impressions qui viennent dans le cerveau par les nerfs ont coutume d'être plus vives et plus expresses que celles que les esprits y excitent; ce qui m'a fait dire en l'article XXI que celles-ci sont comme l'ombre et la peinture des autres. Il faut aussi remarquer qu'il arrive quelquefois que cette peinture est si semblable à la chose qu'elle représente, qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme, qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent. Ainsi souvent lorsque l'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses, qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très-vrai que l'âme a en soi cette passion.

XXVII. — La définition des passions de l'âme.

Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, et entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des esprits.

XXVIII. — Explication de la première partie de cette définition.

On les peut nommer des perceptions lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme, ou des volontés, mais non point lorsqu'on ne s'en sert que pour signifier des connaissances évidentes; car l'expérience fait voir que ceux qui sont le plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux, et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures. On les peut aussi nommer des sentiments, à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle; mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'âme, non-seulement à cause que ce nom peut être attribué à tous les changements qui arrivent en elle, c'est-à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent, mais particulièrement pour ce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions.

XXIX. — Explication de son autre partie.

J'ajoute qu'elles se rapportent particulièrement à l'âme, pour les distinguer des autres sentiments qu'on rapporte, les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs ; les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits, afin de les distinguer de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même, et aussi afin d'expliquer leur dernière et plus prochaine cause, qui les distingue derechef des autres sentiments.

XXX. — Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement.

Mais, pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un, et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre, que lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux ; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue, ni aux dimensions, ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes, comme il paraît de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme, ni quelle étendue elle occupe; et qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes.

XXXI. — Qu'il y a une petite glande dans le cerveau en laquelle l'âme exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties.

Il est besoin aussi de savoir que bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres; et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cœur : le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens; et le cœur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande.



XXXII. — Comment on connaît que cette glande est le principal siége de l'âme.

La raison qui me persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont toutes doubles, comme aussi nous avons deux yeux, deux mains, deux oreilles, et enfin tous les organes de nos sens extérieurs sont doubles; et que, d'autant que nous n'avons qu'une seule et

simple pensée d'une même chose en même temps, il faut nécessairement qu'il y ait quelque lieu où les deux images qui viennent par les deux yeux, ou les deux autres impressions qui viennent d'un seul objet par les doubles organes des autres sens, se puissent assembler en une avant qu'elles parviennent à l'âme, afin qu'elles ne lui représentent pas deux objets au lieu d'un : et on peut aisément concevoir que ces images ou autres impressions se réunissent en cette glande par l'entremise des esprits qui remplissent les cavités du cerveau, mais il n'y a aucun autre endroit dans le corps où elles puissent ainsi être unies sinon ensuite de ce qu'elles le sont en cette glande.

XXXIII. — Que le siége des passions n'est pas dans le cœur.

Pour l'opinion de ceux qui pensent que l'âme reçoit ses passions dans le cœur, elle n'est aucunement considérable, car elle n'est fondée que sur ce que les passions y font sentir quelque altération ; et il est aisé à remarquer que cette altération n'est sentie, comme dans le cœur, que par l'entremise d'un petit nerf qui descend du cerveau vers lui, ainsi que la douleur est sentie comme dans le pied par l'entremise des nerfs du pied, et les astres sont aperçus comme dans le ciel par l'entremise de leur lumière et des nerfs optiques : en sorte qu'il n'est pas plus nécessaire que notre âme exerce immédiatement ses fonctions dans le cœur pour y sentir les passions, qu'il est nécessaire qu'elle soit dans le ciel pour y voir les astres.

XXXIV. — Comme l'âme et le corps agissent l'un contre l'autre.

Concevons donc ici que l'âme a son siége principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d'où elle

rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres, et, nous souvenant de ce qui a été dit ci-dessus de la machine de notre corps, à savoir que les petits filets de nos nerfs sont tellement distribués en toutes ses parties, qu'à l'occasion des divers mouvements qui y sont excités par les objets sensibles ils ouvrent diversement les pores du cerveau, ce qui fait que les esprits animaux contenus en ces cavités entrent diversement dans les muscles, au moyen de quoi ils peuvent mouvoir les membres en toutes les diverses façons qu'ils sont capables d'être mus, et aussi que toutes les autres causes qui peuvent diversement mouvoir les esprits suffisent pour les conduire en divers muscles, ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siége de l'âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits, qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets; mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'âme, laquelle est de telle nature qu'elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire qu'elle a autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements en cette glande, comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composée que de cela seul que cette glande est diversement mue par l'âme, ou par telle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l'environnent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres.

XXXV. — Exemple de la façon que les impressions des objets s'unissent en la glande qui est au milieu du cerveau.

Ainsi, par exemple, si nous voyons quelque animal venir vers nous, la lumière réfléchie de son corps en peint deux

images, une en chacun de nos yeux, et ces deux images en forment deux autres, par l'entremise des nerfs optiques, dans la superficie intérieure du cerveau qui regarde ces cavités; puis de là, par l'entremise des esprits dont ces cavités sont remplies, ces images rayonnent en telle sorte vers la petite glande que ces esprits environnent, que le mouvement qui compose chaque point de l'une des images tend vers le même point de la glande vers lequel tend le mouvement qui forme le point de l'autre image, laquelle représente la même partie de cet animal : au moyen de quoi les deux images qui sont dans le cerveau n'en composent qu'une seule sur la glande, qui, agissant immédiatement contre l'âme, lui fait voir la figure de cet animal.

XXXVI. — Exemple de la façon que les passions sont excitées en l'âme.

Et, outre cela, si cette figure est fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur et de l'épouvante, selon le divers tempérament du corps ou la force de l'âme, et selon qu'on s'est auparavant garanti par la défense ou par la fuite contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport; car cela rend le cerveau tellement disposé en quelques hommes, que les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir, et partie en ceux qui élargissent ou étrécissent tellement les orifices du cœur ou bien qui agitent tellement les autres parties d'où le sang lui est envoyé, que, ce sang y étant raréfié d'autre façon que de coutume, il envoie des esprits au cerveau qui sont propres à entretenir et fortifier la passion de la peur, c'est-à-dire qui sont

propres à tenir ouverts ou bien à ouvrir derechef les pores du cerveau qui les conduisent dans les mêmes nerfs : car de cela seul que ces esprits entrent en ces pores ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature pour faire sentir à l'âme cette passion; et pour ce que ces pores se rapportent principalement aux petits nerfs qui servent à resserrer ou élargir les orifices du cœur, cela fait que l'âme la sent principalement comme dans le cœur.

XXXVII. — Comme il paraît qu'elles sont toutes causées par quelque mouvement des esprits.

Et pour ce que le semblable arrive à toutes les autres passions, à savoir qu'elles sont principalement causées par les esprits qui sont contenus dans les cavités du cerveau, en tant qu'ils prennent leur cours vers les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les orifices du cœur ou à pousser diversement vers lui le sang qui est dans les autres parties, ou, en quelque autre façon que ce soit, à entretenir la même passion, on peut clairement entendre de ceci pourquoi j'ai mis ci-dessus en leur définition qu'elles sont causées par quelque mouvement particulier des esprits.

XXXVIII. — Exemple des mouvements du corps qui accompagnent les passions et ne dépendent point de l'âme.

Au reste, en même façon que le cours que prennent ces esprits vers les nerfs du cœur suffit pour donner le mouvement à la glande par lequel la peur est mise dans l'âme, ainsi aussi, par cela seul que quelques esprits vont en même temps vers les nerfs qui servent à remuer les jambes pour fuir, ils causent un autre mouvement en la même glande par le moyen duquel l'âme sent et aperçoit cette fuite, la-

This depends on his fundamental principle that there is no action of mind without present consciousness.
It allows no inferior action of the soul. p. 165

quelle peut en cette façon être excitée dans le corps par la seule disposition des organes et sans que l'âme y contribue. p. 148.

XXXIX. — Comment une même cause peut exciter diverses passions en divers hommes.

La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse, dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon, et que le même mouvement de la glande qui en quelques-uns excite la peur fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau qui les conduisent partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre, et partie en ceux qui agitent et poussent le sang vers le cœur, en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et en retenir la volonté.

XL. — Quel est le principal effet des passions.

Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps : en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres.

XLI. — Quel est le pouvoir de l'âme au regard du corps.

Mais la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte : et des deux sortes de pensées que j'ai distinguées en l'âme, dont les unes sont ses actions,

à savoir ses volontés, les autres ses passions, en prenant ce mot en sa plus générale signification, qui comprend toutes sortes de perceptions, les premières sont absolument en son pouvoir, et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps, comme au contraire les dernières dépendent absolument des actions qui les conduisent, et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme, excepté lorsqu'elle est elle-même leur cause. Et toute l'action de l'âme consiste en ce que par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté.

XLII. — Comment on trouve en sa mémoire les choses dont on veut se souvenir.

Ainsi lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande se penchant successivement vers divers côtés pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées : car ces traces ne sont autre chose sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leurs cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux; en sorte que ces esprits rencontrant ces pores entrent dedans plus facilement que dans les autres, au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet et lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir.

XLIII. — Comment l'âme peut imaginer, être attentive et mouvoir le corps.

Ainsi quand on veut imaginer quelque chose qu'on n'a jamais vue, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise pour pousser les esprits vers les pores du cerveau par l'ouverture desquels cette chose peut être représentée; ainsi quand on veut arrêter son attention à considérer quelque temps un même objet, cette volonté retient la glande pendant ce temps-là penchée vers un même côté; ainsi, enfin, quand on veut marcher ou mouvoir son corps en quelque façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effet.

XLIV. — Que chaque volonté est naturellement jointe à quelque mouvement de la glande ; mais que, par industrie ou par habitude, on la peut joindre à d'autres.

Toutefois ce n'est pas toujours la volonté d'exciter en nous quelque mouvement, ou quelque autre effet, qui peut faire que nous l'excitons : mais cela change selon que la nature ou l'habitude ont diversement joint chaque mouvement de la glande à chaque pensée. Ainsi, par exemple, si on veut disposer ses yeux à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'élargit; et si on les veut disposer à regarder un objet fort proche, cette volonté fait qu'elle s'étrécit : mais si on pense seulement à élargir la prunelle, on a beau en avoir la volonté, on ne l'élargit point pour cela, d'autant que la nature n'a pas joint le mouvement de la glande qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique en la façon qui est requise pour élargir ou étrécir la prunelle avec la volonté de l'élargir ou étrécir, mais bien avec celle de regarder des objets éloignés ou

proches. Et lorsqu'en parlant nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire, cela fait que nous remuons la langue et les lèvres beaucoup plus promptement et beaucoup mieux que si nous pensions à les remuer en toutes les façons qui sont requises pour proférer les mêmes paroles, d'autant que l'habitude que nous avons acquise en apprenant à parler a fait que nous avons joint l'action de l'âme, qui, par l'entremise de la glande, peut mouvoir la langue et les lèvres, avec la signification des paroles qui suivent de ces mouvements, plutôt qu'avec les mouvements mêmes.

XLV. — Quel est le pouvoir de l'âme au regard de ses passions.

Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter. Ainsi pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui, et choses semblables.

XLVI. — Quelle est la raison qui empêche que l'âme ne puisse entièrement disposer de ses passions.

Et il y a une raison particulière qui empêche l'âme de pouvoir promptement changer ou arrêter ses passions, laquelle m'a donné sujet de mettre ci-dessus en leur définition qu'elles sont non-seulement causées mais aussi entre-

tenues et fortifiées par quelque mouvement particulier des esprits. Cette raison est qu'elles sont presque toutes accompagnées de quelque émotion qui se fait dans le cœur, et par conséquent aussi en tout le sang et les esprits, en sorte que, jusqu'à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée en même façon que les objets sensibles y sont présents pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens. Et comme l'âme, en se rendant fort attentive à quelque autre chose, peut s'empêcher d'ouïr un petit bruit ou de sentir une petite douleur, mais ne peut s'empêcher en même façon d'ouïr le tonnerre ou de sentir le feu qui brûle la main, ainsi elle peut aisément surmonter les moindres passions mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée. Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets, et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. Par exemple si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir; si la peur incite les jambes à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres.

XLVII. — En quoi consistent les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure et supérieure de l'âme.

Et ce n'est qu'en la répugnance qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits et l'âme par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme, qu'on nomme sensitive, et la supérieure qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté; car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des

volontés. L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison ; en sorte qu'il n'y a point en ceci d'autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps ainsi que j'ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre. Or on peut distinguer deux sortes de mouvements excités par les esprits dans la glande : les uns représentent à l'âme les objets qui meuvent les sens ou les impressions qui se rencontrent dans le cerveau et ne font aucun effort sur sa volonté ; les autres y font quelque effort, à savoir ceux qui causent les passions ou les mouvements du corps qui les accompagnent : et pour les premiers, encore qu'ils empêchent souvent les actions de l'âme, ou bien qu'ils soient empêchés par elles, toutefois, à cause qu'ils ne sont pas directement contraires, on n'y remarque point de combats. On en remarque seulement entre les derniers et les volontés qui leur répugnent ; par exemple entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'âme le désir de quelque chose, et celui dont l'âme la repousse par la volonté qu'elle a de fuir la même chose : et ce qui fait principalement paraître ce combat, c'est que la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a déjà été dit, elle est contrainte d'user d'industrie et de s'appliquer à considérer successivement diverses choses dont s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas, et qu'ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le cœur et dans le sang, n'est pas changée, ce qui fait que

l'âme se sent poussée presque en même temps à désirer et ne pas désirer une même chose; et c'est de là qu'on a pris occasion d'imaginer en elle deux puissances qui se combattent. Toutefois on peut encore concevoir quelque combat en ce que souvent la même cause qui excite en l'âme quelque passion excite aussi certains mouvements dans le corps auxquels l'âme ne contribue point, et lesquels elle arrête ou tâche d'arrêter sitôt qu'elle les aperçoit; comme on éprouve lorsque ce qui excite la peur fait aussi que les esprits entrent dans les muscles qui servent à remuer les jambes pour fuir, et que la volonté qu'on a d'être hardi les arrête.

XLVIII. — En quoi on connaît la force ou la faiblesse des âmes, et quel est le mal des plus faibles.

Or c'est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son âme; car ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ont sans doute les âmes les plus fortes: mais il y en a qui ne peuvent éprouver leur force, pour ce qu'ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes, mais seulement avec celles que lui fournissent quelques passions pour résister à quelques autres. Ce que je nomme ses propres armes sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie; et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles étant souvent contraires les unes aux autres la tirent tour à tour à leur parti, et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être. Ainsi lorsque la peur repré-

sente la mort comme un mal extrême et qui ne peut être évité que par la fuite, l'ambition, d'autre côté, représente l'infamie de cette fuite comme un mal pire que la mort; ces deux passions agitent diversement la volonté, laquelle obéissant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'âme esclave et malheureuse.

XLIX. — Que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité.

Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et irrésolus qu'ils ne veulent rien que ce que leur passion leur dicte. La plupart ont des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions; et bien que souvent ces jugements soient faux, et même fondés sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire, toutefois, à cause qu'elle continue de les suivre lorsque la passion qui les a causés est absente, on les peut considérer comme ses propres armes, et penser que les âmes sont plus fortes ou plus faibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements et résister aux passions présentes qui leur sont contraires. Mais il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion, et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité; d'autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir, au lieu qu'on en a toujours d'avoir suivi les premières lorsqu'on en découvre l'erreur.

L. — Qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions.

Et il est utile ici de savoir que, comme il a déjà été dit ci-dessus, encore que chaque mouvement de la glande

semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude, ainsi que l'expérience fait voir aux paroles, qui excitent des mouvements en la glande, lesquels, selon l'institution de la nature, ne représentent à l'âme que leur son lorsqu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres, lorsqu'elles sont écrites, et qui, néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient lorsqu'on a ouï leur son ou bien qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes. Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés et joints à d'autres fort différents, et même que cette habitude peut être acquise par une seule action, et ne requiert point un long usage. Ainsi lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir. Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aussi aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande, qui excitent en nous les passions, ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, et non pas comme en nous les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles, qui ont coutume de les accompagner. Ainsi lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle, et lorsqu'il voit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte, que la vue d'une perdrix



fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après lorsqu'on tire sur elle fait qu'ils y accourent. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à regarder ses passions : car puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes; et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très-absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire.

DEUXIÈME PARTIE.

DU NOMBRE ET DE L'ORDRE DES PASSIONS, ET L'EXPLICATION DES SIX PRIMITIVES.

LI. Quelles sont les premières causes des passions.

On connaît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour les pouvoir distinguer les unes des autres ; il est besoin de rechercher leurs sources, et d'examiner leurs premières causes : or encore qu'elles puissent quelquefois être causées par l'action de l'âme qui se détermine à concevoir tels ou tels objets, et aussi par le seul tempérament du corps ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet, il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs

causes les plus ordinaires et principales : d'où il suit que pour les trouver toutes il suffit de considérer tous les effets de ces objets.

LII. — Quel est leur usage, et comment on les peut dénombrer.

Je remarque, outre cela, que les objets qui meuvent les sens, n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses : c'est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets; et je ferai ici le dénombrement de toutes les principales passions selon l'ordre qu'elles peuvent ainsi être trouvées.

L'ORDRE ET LE DÉNOMBREMENT DES PASSIONS.

LIII. — L'admiration.

Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés; et pour ce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que

l'admiration est la première de toutes les passions : et elle n'a point de contraire, à cause que si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus, et nous le considérons sans passion.

LIV. — L'estime et le mépris, la générosité ou l'orgueil, et l'humilité ou la bassesse.

A l'admiration est jointe l'estime ou le mépris, selon que c'est la grandeur d'un objet ou sa petitesse que nous admirons. Et nous pouvons ainsi nous estimer ou nous mépriser nous-mêmes : d'où viennent les passions, et ensuite les habitudes de magnanimité ou d'orgueil, et d'humilité ou de bassesse.

LV. — La vénération et le dédain.

Mais quand nous estimons ou méprisons d'autres objets, que nous considérons comme des causes libres capables de faire du bien ou du mal, de l'estime vient la vénération, et du simple mépris le dédain.

LVI. — L'amour et la haine.

Or toutes les passions précédentes peuvent être excitées en nous sans que nous apercevions en aucune façon si l'objet qui les cause est bon ou mauvais. Mais lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour ; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine.

LVII. — Le désir.

De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions; mais, afin de les mettre par ordre, je distingue les temps, et, considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir. Car non-seulement lorsqu'on désire acquérir un bien qu'on n'a pas encore, ou bien éviter un mal qu'on juge pouvoir arriver, mais aussi lorsqu'on ne souhaite que la conservation d'un bien, ou l'absence d'un mal, qui est tout ce à quoi se peut étendre cette passion, il est évident qu'elle regarde toujours l'avenir.

LVIII. — L'espérance, la crainte, la jalousie, la sécurité et le désespoir.

Il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être incité à la désirer. Mais quand on considère, outre cela, s'il y a beaucoup ou peu d'apparence qu'on obtienne ce qu'on désire, ce qui nous représente qu'il y en a beaucoup excite en nous l'espérance, et ce qui nous représente qu'il y en a peu excite la crainte, dont la jalousie est une espèce. Lorsque l'espérance est extrême, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance; comme au contraire l'extrême crainte devient désespoir.

LIX. — L'irrésolution, le courage, la hardiesse, l'émulation, la lâcheté et l'épouvante.

Et nous pouvons ainsi espérer et craindre encore que l'événement de ce que nous attendons ne dépende aucunement de nous; mais quand il nous est représenté comme

dépendant, il peut y avoir de la difficulté en l'élection des moyens ou en l'exécution. De la première vient l'irrésolution, qui nous dispose à délibérer et prendre conseil. A la dernière s'oppose le courage ou la hardiesse, dont l'émulation est une espèce. Et la lâcheté est contraire au courage comme la peur ou l'épouvante à la hardiesse.

LX. — Le remords.

Et si on s'est déterminé à quelque action avant que l'irrésolution fût ôtée, cela fait naître le remords de conscience, lequel ne regarde pas le temps à venir, comme les passions précédentes, mais le présent ou le passé.

LXI. — La joie et la tristesse.

Et la considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal de la tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui nous est représenté comme nous appartenant.

LXII. — La moquerie, l'envie, la pitié.

Mais lorsqu'il nous est représenté comme appartenant à d'autres hommes, nous pouvons les en estimer dignes ou indignes; et lorsque nous les en estimons dignes, cela n'excite point en nous d'autre passion que la joie en tant que c'est pour nous quelque bien de voir que les choses arrivent comme elles doivent. Il y a seulement cette différence, que la joie qui vient du bien est sérieuse, au lieu que celle qui vient du mal est accompagnée de ris et de moquerie. Mais si nous les en estimons indignes, le bien excite l'envie, et le mal la pitié, qui sont des espèces de tristesse. Et il est à remarquer que les mêmes passions qui se rap-

portent aux biens ou aux maux présents peuvent souvent aussi être rapportées à ceux qui sont à venir, en tant que l'opinion qu'on a qu'ils adviendront les représente comme présents.

LXIII. — La satisfaction de soi-même et le repentir.

Nous pouvons aussi considérer la cause du bien ou du mal, tant présent que passé, et le bien qui a été fait par nous-mêmes nous donne une satisfaction intérieure qui est la plus douce de toutes les passions; au lieu que le mal excite le repentir, qui est la plus amère.

LXIV. — La faveur et la reconnaissance.

Mais le bien qui a été fait par d'autres est cause que nous avons pour eux de la faveur, encore que ce ne soit point à nous qu'il ait été fait; et si c'est à nous, à la faveur nous joignons la reconnaissance.

XV. — L'indignation et la colère.

Tout de même le mal fait par d'autres, n'étant point rapporté à nous, fait seulement que nous avons pour eux de l'indignation; et lorsqu'il y est rapporté, il émeut aussi la colère.

LXVI. — La gloire et la honte.

De plus, le bien qui est ou qui a été en nous, étant rapporté à l'opinion que les autres en peuvent avoir, excite en nous de la gloire; et le mal, de la honte.

LXVII. — Le dégoût, le regret et l'allégresse.

Et quelquefois la durée du bien cause l'ennui ou le dégoût, au lieu que celle du mal diminue la tristesse. Enfin du bien passé vient le regret, qui est une espèce de tristesse ; et du mal passé vient l'allégresse, qui est une espèce de joie.

LXVIII. — Pourquoi ce dénombrement des passions est différent de celui qui est communément reçu.

Voilà l'ordre qui me semble être le meilleur pour dénombrer les passions. En quoi je sais bien que je m'éloigne de l'opinion de tous ceux qui en ont ci-devant écrit, mais ce n'est pas sans grande raison. Car ils tirent leur dénombrement de ce qu'ils distinguent en la partie sensitive de l'âme deux appétits, qu'ils nomment, l'un *concupiscible*, l'autre *irascible.* Et pour ce que je ne connais en l'âme aucune distinction de parties, ainsi que j'ai dit ci-dessus, cela me semble ne signifier autre chose sinon qu'elle a deux facultés, l'une de désirer, l'autre de se fâcher; et à cause qu'elle a en même façon les facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre, et ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions, ou de faire les actions auxquelles ces passions la poussent, je ne vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la concupiscence ou à la colère. Outre que leur dénombrement ne comprend point toutes les principales passions, comme je crois que fait celui-ci. Je parle seulement des principales, à cause qu'on en pourrait encore distinguer plusieurs autres plus particulières, et leur nombre est indéfini.

LXIX. — Qu'il n'y a que six passions primitives.

Mais le nombre de celles qui sont simples et primitives n'est pas fort grand. Car, en faisant une revue sur toutes celles que j'ai dénombrées, on peut aisément remarquer qu'il n'y en a que six qui soient telles; à savoir : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse, et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces. C'est pourquoi, afin que leur multitude n'embarrasse point les lecteurs, je traiterai ici séparément des six primitives; et par après je ferai voir en quelle façon toutes les autres en tirent leur origine.

LXX. — De l'admiration; sa définition et sa cause.

L'admiration est une subite surprise de l'âme qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires. Ainsi elle est causée premièrement par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare et par conséquent digne d'être fort considéré; puis ensuite par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est pour l'y fortifier et conserver : comme aussi ils sont disposés par elle à passer de là dans les muscles qui servent à retenir les organes des sens en la même situation qu'ils sont, afin qu'elle soit encore entretenue par eux, si c'est par eux qu'elle a été formée.

LXXI. Qu'il n'arrive aucun changement dans le cœur ni dans le sang en cette passion.

Et cette passion a cela de particulier, qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang, ainsi que les autres passions, dont la raison est que n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance.

LXXII. — En quoi consiste la force de l'admiration.

Ce qui n'empêche pas qu'elle n'ait beaucoup de force, à cause de la surprise ; c'est-à-dire de l'arrivement subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits, laquelle surprise est propre et particulière à cette passion : en sorte que lorsqu'elle se rencontre en d'autres, comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes et de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elle. Et sa force dépend de deux choses, à savoir : de la nouveauté, et de ce que le mouvement qu'elle cause a dès son commencement toute sa force. Car il est certain qu'un tel mouvement a plus d'effet que ceux qui étant faibles d'abord, et ne croissant que peu à peu, peuvent aisément être détournés. Il est certain aussi que les objets des sens qui sont nouveaux touchent le cerveau en certaines parties auxquelles il n'a point coutume d'être touché, et que ces parties étant plus tendres ou moins fermes que celles qu'une agitation fréquente a endurcies cela augmente l'effet des mouvements

qu'ils y excitent. Ce qu'on ne trouvera pas incroyable si on considère que c'est une pareille raison qui fait que les plantes de nos pieds étant accoutumées à un attouchement assez rude par la pesanteur du corps qu'elles portent, nous ne sentons que fort peu cet attouchement quand nous marchons ; au lieu qu'un autre beaucoup moindre et plus doux dont on les chatouille nous est presque insupportable, à cause qu'il ne nous est pas ordinaire.

LXXIII. — Ce que c'est que l'étonnement.

Et cette surprise a tant de pouvoir pour faire que les esprits qui sont dans les cavités du cerveau y prennent leurs cours vers le lieu où est l'impression de l'objet qu'on admire, qu'elle les y pousse quelquefois tous, et fait qu'ils sont tellement occupés à conserver cette impression, qu'il n'y en a aucuns qui passent de là dans les muscles, ni même qui se détournent en aucune façon des premières traces qu'ils ont suivies dans le cerveau : ce qui fait que tout le corps demeure immobile comme une statue, et qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la première face qui s'est présentée, ni par conséquent en acquérir une plus particulière connaissance. C'est cela qu'on appelle communément être étonné ; et l'étonnement est un excès d'admiration qui ne peut jamais être que mauvais.

LXXIV. — A quoi servent toutes les passions, et à quoi elles nuisent.

Or il est aisé à connaître, de ce qui a été dit ci-dessus, que l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement sans cela en être effacées. Comme aussi tout le mal

qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin; ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter.

LXXV. — En quoi consiste particulièrement l'admiration.

Et on peut dire en particulier de l'admiration, qu'elle est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées; car nous n'admirons que ce qui nous paraît rare et extraordinaire : et rien ne nous peut paraître tel que pour ce que nous l'avons ignoré, ou même aussi pour ce qu'il est différent des choses que nous avons sues; car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire. Or encore qu'une chose qui nous était inconnue se présente de nouveau à notre entendement ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en notre mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau par quelque passion, ou bien aussi par l'application de notre entendement que notre volonté détermine à une attention et réflexion particulière. Et les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paraissent bonnes ou mauvaises, mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paraissent seulement rares. Aussi voyons-nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle à cette passion sont ordinairement fort ignorants.

LXXVI. — En quoi elle peut nuire, et comment on peut suppléer à son défaut et corriger son excès.

Mais il arrive bien plus souvent qu'on admire trop, et qu'on s'étonne en apercevant des choses qui ne méritent que

peu au point d'être considérées, que non pas qu'on admire trop peu; et cela peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison. C'est pourquoi encore qu'il soit bon d'être né avec quelque inclination à cette passion, pour ce que cela nous dispose à l'acquisition des sciences, nous devons toutefois tâcher par après de nous en délivrer le plus qu'il est possible. Car il est aisé de suppléer à son défaut par une réflexion et attention particulière, à laquelle notre volonté peut toujours obliger notre entendement lorsque nous jugeons que la chose qui se présente en vaut la peine; mais il n'y a point d'autre remède pour s'empêcher d'admirer avec excès, que d'acquérir la connaissance de plusieurs choses, et de s'exercer en la considération de toutes celles qui peuvent sembler les plus rares et les plus étranges.

LXXVII. — Que ce ne sont ni les plus stupides ni les plus habiles qui sont le plus portés à l'admiration.

Au reste, encore qu'il n'y ait que ceux qui sont hébétés et stupides qui ne sont point portés de leur naturel à l'admiration, ce n'est pas à dire que ceux qui ont le plus d'esprit y soient toujours le plus enclins; mais ce sont principalement ceux qui, bien qu'ils aient un sens commun assez bon, n'ont pas toutefois grande opinion de leur suffisance.

LXXVIII. — Que son excès peut passer en habitude lorsqu'on manque de le corriger.

Et bien que cette passion semble se diminuer par l'usage, à cause que plus on rencontre de choses rares, qu'on admire, plus on s'accoutume à cesser de les admirer, et à penser que toutes celles qui se peuvent présenter par après sont vulgaires, toutefois lorsqu'elle est excessive et qu'elle fait qu'on arrête seulement son attention sur la première

image des objets qui se sont présentés, sans en acquérir d'autre connaissance, elle laisse après soi une habitude qui dispose l'âme à s'arrêter en même façon sur tous les autres objets qui se présentent, pourvu qu'ils lui paraissent tant soit peu nouveaux. Et c'est ce qui fait durer la maladie de ceux qui sont aveuglément curieux; c'est-à-dire qui recherchent les raretés seulement pour les admirer, et non point pour les connaître : car ils deviennent peu à peu si admiratifs, que des choses de nulle importance ne sont pas moins capables de les arrêter que celles dont la recherche est plus utile.

LXXIX. — Les définitions de l'amour et de la haine.

L'amour est une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la haine est une émotion, causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles. Je dis que ces émotions sont causées par les esprits, afin de distinguer l'amour et la haine, qui sont des passions et dépendent du corps, tant des jugements qui portent aussi l'âme à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes et à se séparer de celles qu'elle estime mauvaises, que des émotions que ces seuls jugements excitent en l'âme.

LXXX. — Ce que c'est que se joindre ou se séparer de volonté.

Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part, et se rapporte à l'avenir, mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte

qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. Comme au contraire en la haine on se considère seul comme un tout, entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion.

LXXXI. — De la distinction qu'on a coutume de faire entre l'amour de concupiscence et de bienveillance.

Or on distingue communément deux sortes d'amour, l'une desquelles est nommée amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime; l'autre est nommée amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime. Mais il me semble que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence; car sitôt qu'on s'est joint de volonté à quelque objet, de quelque nature qu'il soit, on a pour lui de la bienveillance, c'est-à-dire on joint aussi à lui de volonté les choses qu'on croit lui être convenables : ce qui est un des principaux effets de l'amour. Et si on juge que ce soit un bien de le posséder, ou d'être associé avec lui d'autre façon que de volonté, on le désire : ce qui est aussi l'un des plus ordinaires effets de l'amour.

LXXXII. — Comment des passions fort différentes conviennent en ce qu'elles participent de l'amour.

Il n'est pas besoin aussi de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer; car, par exemple, encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un ivrogne pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer, un homme d'honneur pour son ami ou pour sa maîtresse, et un bon père pour ses enfants, soient bien différentes

entre elles, toutefois en ce qu'elles participent de l'amour elles sont semblables. Mais les quatre premiers n'ont de l'amour que pour la possession des objets auxquels se rapporte leur passion, et n'en ont point pour les objets mêmes pour lesquels ils ont seulement du désir mêlé avec d'autres passions particulières, au lieu que l'amour qu'un bon père a pour ses enfants est si pur qu'il ne désire rien avoir d'eux, et ne veut point les posséder autrement qu'il fait, ni être joint à eux plus étroitement qu'il est déjà; mais, les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre, ou même avec plus de soin pour ce que, se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens, et ne craint pas de se perdre pour les sauver. L'affection que les gens d'honneur ont pour leurs amis est de cette nature, bien qu'elle soit rarement si parfaite; et celle qu'ils ont pour leur maîtresse en participe beaucoup, mais elle participe aussi un peu de l'autre.

LXXXIII. — De la différence qui est entre la simple affection, l'amitié et la dévotion.

On peut, ce me semble, avec meilleure raison distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même : car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion. Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau, pour un cheval; mais à moins que d'avoir l'esprit fort déréglé, on ne peut avoir de l'amitié que pour des hommes. Et ils sont tellement l'objet de cette passion, qu'il n'y a point d'homme s

imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très-parfaite lorsqu'on en est aimé et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après en l'article CLIV et CLVI. Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut; mais on peut avoir aussi de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi. Or la différence qui est entre ces trois sortes d'amour, paraît principalement par leurs effets; car d'autant qu'en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre. Ce qui fait qu'en la simple affection l'on se préfère toujours à ce qu'on aime, et qu'au contraire en la dévotion l'on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver. De quoi on a vu souvent des exemples en ceux qui se sont exposés à une mort certaine pour la défense de leur prince, ou de leur ville, et même aussi quelquefois pour des personnes particulières auxquelles ils s'étaient dévoués.

LXXXIV. — Qu'il n'y a pas tant d'espèces de haine que d'amour.

Au reste, encore que la haine soit directement opposée à l'amour, on ne la distingue pas toutefois en autant d'espèces, à cause qu'on ne remarque pas tant la différence qui est entre les maux desquels on est séparé de volonté, qu'on fait celle qui est entre les biens auxquels on est joint.

LXXXV. — De l'agrément et de l'horreur.

Et je ne trouve qu'une seule distinction considérable qui soit pareille en l'une et en l'autre. Elle consiste en ce que les objets tant de l'amour que de la haine peuvent être représentés à l'âme par les sens extérieurs, ou bien par les intérieurs et par sa propre raison : car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature; mais nous appelons beau ou laid ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs, principalement par celui de la vue, lequel seul est plus considéré que tous les autres : d'où naissent deux espèces d'amour, à savoir celle qu'on a pour les choses bonnes, et celle qu'on a pour les belles, à laquelle on peut donner le nom d'agrément, afin de ne la pas confondre avec l'autre, ni aussi avec le désir, auquel on attribue souvent le nom d'amour : et de là naissent en même façon deux espèces de haine, l'une desquelles se rapporte aux choses mauvaises, l'autre à celles qui sont laides; et cette dernière peut être appelée horreur ou aversion, afin de la distinguer. Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que ces passions d'agrément et d'horreur ont coutume d'être plus violentes que les autres espèces d'amour ou de haine, à cause que ce qui vient à l'âme par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison, et que toutefois elles ont ordinairement moins de vérité; en sorte que de toutes les passions ce sont celles-ci qui trompent le plus, et dont on doit le plus soigneusement se garder.

LXXXVI. — La définition du désir.

La passion du désir est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la disposent à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente lui être convenables. Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et de plus l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir.

LXXXVII. — Que c'est une passion qui n'a point de contraire.

Je sais bien que communément dans l'école on oppose la passion qui tend à la recherche du bien, laquelle seule on nomme désir, à celle qui tend à la fuite du mal, laquelle on nomme aversion. Mais d'autant qu'il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal, ni aucun mal considéré comme une chose positive dont la privation ne soit un bien, et qu'en recherchant, par exemple, les richesses on fuit nécessairement la pauvreté, en fuyant les maladies on recherche la santé, et ainsi des autres, il me semble que c'est toujours un même mouvement qui porte à la recherche du bien, et ensemble à la fuite du mal qui lui est contraire. J'y remarque seulement cette différence, que le désir qu'on a lorsqu'on tend vers quelque bien est accompagné d'amour, et ensuite d'espérance et de joie, au lieu que le même désir lorsqu'on tend à s'éloigner du mal contraire à ce bien est accompagné de haine, de crainte et de tristesse; ce qui est cause qu'on le juge contraire à soi-même. Mais si on veut le considérer lorsqu'il se rapporte également en même temps à quelque bien pour le rechercher, et au mal opposé pour l'éviter, on peut voir très-évidemment que ce n'est qu'une seule passion qui fait l'un et l'autre.

LXXXVIII. — Quelles sont ses diverses espèces.

Il y aurait plus de raison de distinguer le désir en autant de diverses espèces qu'il y a de divers objets qu'on recherche; car, par exemple, la curiosité, qui n'est autre chose qu'un désir de connaître, diffère beaucoup du désir de gloire, et celui-ci du désir de vengeance, et ainsi des autres. Mais il suffit ici de savoir qu'il y en a autant que d'espèces d'amour ou de haine, et que les plus considérables et les plus forts sont ceux qui naissent de l'agrément et de l'horreur.

LXXXIX. — Quel est le désir qui naît de l'horreur.

Or encore que ce ne soit qu'un même désir qui tend à la recherche d'un bien et à la fuite du mal qui lui est contraire, ainsi qu'il a été dit, le désir qui naît de l'agrément ne laisse pas d'être fort différent de celui qui naît de l'horreur; car cet agrément et cette horreur, qui véritablement sont contraires, ne sont pas le bien et le mal, qui servent d'objets à ces désirs, mais seulement deux émotions de l'âme, qui la disposent à rechercher deux choses fort différentes. A savoir : l'horreur est instituée de la nature pour représenter à l'âme une mort subite et inopinée, en sorte que bien que ce ne soit quelquefois que l'attouchement d'un vermisseau, ou le bruit d'une feuille tremblante ou son ombre, qui fait avoir de l'horreur, on sent d'abord autant d'émotion que si un péril de mort très-évident s'offrait aux sens, ce qui fait subitement naître l'agitation qui porte l'âme à employer toutes ses forces pour éviter un mal si présent; et c'est cette espèce de désir qu'on appelle communément la fuite et l'aversion.

XC. — Quel est celui qui naît de l'agrément.

Au contraire l'agrément est particulièrement institué de la nature pour représenter la jouissance de ce qui agrée comme le plus grand de tous les biens qui appartiennent à l'homme, ce qui fait qu'on désire très-ardemment cette jouissance. Il est vrai qu'il y a diverses sortes d'agréments, et que les désirs qui en naissent ne sont pas tous également puissants; car, par exemple, la beauté des fleurs nous incite seulement à les regarder, et celle des fruits à les manger. Mais le principal est celui qui vient des perfections qu'on imagine en une personne qu'on pense pouvoir devenir un autre soi-même; car avec la différence du sexe, que la nature a mise dans les hommes ainsi que dans les animaux sans raison, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'en certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux, et comme si on n'était que la moitié d'un tout dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié, en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables. Et encore qu'on voie plusieurs personnes de cet autre sexe, on n'en souhaite pas pour cela plusieurs en même temps, d'autant que la nature ne fait point imaginer qu'on ait besoin de plus d'une moitié. Mais lorsqu'on remarque quelque chose en une qui agrée davantage que ce qu'on remarque au même temps dans les autres, cela détermine l'âme à sentir pour celle-là seule toute l'inclination que la nature lui donne à rechercher le bien qu'elle lui représente comme le plus grand qu'on puisse posséder; et cette inclination ou ce désir qui naît ainsi de l'agrément est appelé du nom d'amour, plus ordinairement que la passion d'amour qui a ci-dessus été décrite. Aussi

a-t-il de plus étranges effets, et c'est lui qui sert de principale matière aux faiseurs de romans et aux poëtes.

XCI. — La définition de la joie.

La joie est une agréable émotion de l'âme, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien. Je dis que c'est en cette émotion que consiste la jouissance du bien, car en effet l'âme ne reçoit aucun autre fruit de tous les biens qu'elle possède; et pendant qu'elle n'en a aucune joie, on peut dire qu'elle n'en jouit pas plus que si elle ne possédait point. J'ajoute aussi que c'est du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien, afin de ne pas confondre cette joie, qui est une passion, avec la joie purement intellectuelle, qui vient en l'âme par la seule action de l'âme, et qu'on peut dire être une agréable émotion excitée en elle-même, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien. Il est vrai que pendant que l'âme est jointe au corps cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion; car sitôt que notre entendement s'aperçoit que nous possédons quelque bien, encore que ce bien puisse être si différent de tout ce qui appartient au corps qu'il ne soit point du tout imaginable, l'imagination ne laisse pas de faire incontinent quelque impression dans le cerveau, de laquelle suit le mouvement des esprits qui excite la passion de la joie.

XCII. — La définition de la tristesse.

La tristesse est une langueur désagréable, en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du

défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant. Et il y a aussi une tristesse intellectuelle qui n'est pas la passion, mais qui ne manque guère d'en être accompagnée.

XCIII. — Quelles sont les causes de ces deux passions.

Or, lorsque la joie ou la tristesse intellectuelle excite ainsi celle qui est une passion, leur cause est assez évidente ; et on voit de leurs définitions que la joie vient de l'opinion qu'on a de posséder quelque bien, et la tristesse de l'opinion qu'on a d'avoir quelque mal ou quelque défaut. Mais il arrive souvent qu'on se sent triste ou joyeux sans qu'on puisse ainsi distinctement remarquer le bien ou le mal qui en sont les causes : à savoir lorsque ce bien ou ce mal font leurs impressions dans le cerveau sans l'entremise de l'âme, quelquefois à cause qu'ils n'appartiennent qu'au corps ; et quelquefois aussi, encore qu'ils appartiennent à l'âme, à cause qu'elle ne les considère pas comme bien et mal, mais sous quelque autre forme dont l'impression est jointe avec celle du bien et du mal dans le cerveau.

XCIV. — Comment ces passions sont excitées par des biens et des maux qui ne regardent que le corps, et en quoi consistent le chatouillement et la douleur.

Ainsi lorsqu'on est en pleine santé, et que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau ; et l'on ne se sent triste en même façon que lorsque le corps est indisposé, encore qu'on ne sache point qu'il le soit. Ainsi le chatouillement des sens est suivi de si près par la joie, et la douleur par la tristesse, que la plupart

des hommes ne les distinguent point : toutefois ils diffèrent si fort qu'on peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie, et recevoir des chatouillements qui déplaisent. Mais la cause qui fait que pour l'ordinaire la joie suit du chatouillement est que tout ce qu'on nomme chatouillement ou sentiment agréable consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs qui serait capable de leur nuire s'ils n'avaient pas assez de force pour lui résister, ou que le corps ne fût pas bien disposé ; ce qui fait une impression dans le cerveau, laquelle étant instituée de la nature pour témoigner cette bonne disposition, et cette force, la représente à l'âme comme un bien qui lui appartient en tant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle la joie. C'est presque la même raison qui fait qu'on prend naturellement plaisir à se sentir émouvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre, ou par d'autres pareils sujets, qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre âme en la touchant. Et la cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse est que le sentiment qu'on nomme douleur vient toujours de quelque action si violente qu'elle offense les nerfs ; en sorte qu'étant institué de la nature pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa faiblesse en ce qu'il ne lui a pu résister, il lui représente l'un et l'autre comme des maux qui lui sont toujours désagréables, excepté lorsqu'ils causent quelques biens qu'elle estime plus qu'eux.

XCV. — Comment elles peuvent aussi être excitées par des biens et des maux que l'âme ne remarque point, encore qu'ils lui appartiennent, comme est le plaisir qu'on prend à se hasarder ou à se souvenir du mal passé.

Ainsi le plaisir que prennent souvent les jeunes gens à entreprendre des choses difficiles et à s'exposer à de grands périls, encore même qu'ils n'en espèrent aucun profit ni aucune gloire, vient en eux de ce que la pensée qu'ils ont que ce qu'ils entreprennent est difficile fait une impression dans leur cerveau qui, étant jointe avec celle qu'ils pourraient former s'ils pensaient que c'est un bien de se sentir assez courageux, assez heureux, assez adroit ou assez fort pour oser se hasarder à tel point, est cause qu'ils y prennent plaisir. Et le contentement qu'ont les vieillards lorsqu'ils se souviennent des maux qu'ils ont soufferts vient de ce qu'ils se représentent que c'est un bien d'avoir pu nonobstant cela subsister.

XCVI. — Quels sont les mouvements du sang et des esprits qui causent les cinq passions précédentes.

Les cinq passions que j'ai ici commencé à expliquer sont tellement jointes ou opposées les unes aux autres, qu'il est plus aisé de les considérer toutes ensemble que de traiter séparément de chacune, ainsi qu'il a été traité de l'admiration ; et leur cause n'est pas comme la sienne dans le cerveau seul, mais aussi dans le cœur, dans la rate, dans le foie, et dans toutes les autres parties du corps en tant qu'elles servent à la production du sang, et ensuite des esprits : car encore que toutes les veines conduisent le sang qu'elles contiennent vers le cœur, il arrive néanmoins quelquefois que celui de quelques-unes y est poussé avec plus de force que celui des autres ; il arrive aussi que les ouver-

tures par où il entre dans le cœur, ou bien celles par où il en sort, sont plus élargies ou plus resserrées une fois que l'autre.

XCVII. — Les principales expériences qui servent à connaître ces mouvements en l'amour.

Or, en considérant les diverses altérations que l'expérience fait voir de notre corps pendant que notre âme est agitée de diverses passions, je remarque en l'amour quand elle est seule, c'est-à-dire quand elle n'est accompagnée d'aucune forte joie, ou désir, ou tristesse, que le battement du pouls est égal, et beaucoup plus grand et plus fort que de coutume; qu'on sent une douce chaleur dans la poitrine, et que la digestion des viandes se fait fort promptement dans l'estomac, en sorte que cette passion est utile pour la santé.

XCVIII. — En la haine.

Je remarque au contraire en la haine que le pouls est inégal et plus petit, et souvent plus vite; qu'on sent des froideurs entremêlées de je ne sais quelle chaleur âpre et piquante dans la poitrine; que l'estomac cesse de faire son office, et est enclin à vomir et rejeter les viandes qu'on a mangées, ou du moins à les corrompre et convertir en mauvaises humeurs.

XCIX. — En la joie.

En la joie, que le pouls est égal et plus vite qu'à l'ordinaire, mais qu'il n'est pas si fort ou si grand qu'en l'amour; et qu'on sent une chaleur agréable qui n'est pas seulement en la poitrine, mais qui se répand aussi en toutes les par-

ties extérieures du corps avec le sang qu'on y voit venir en abondance; et que cependant on perd quelquefois l'appétit, à cause que la digestion se fait moins que de coutume.

c. — En la tristesse.

En la tristesse, que le pouls est faible et lent, et qu'on sent comme des liens autour du cœur, qui le serrent, et des glaçons qui le gèlent, et communiquent leur froideur au reste du corps; et que cependant on ne laisse pas d'avoir quelquefois bon appétit, et de sentir que l'estomac ne manque point à faire son devoir, pourvu qu'il n'y ait point de haine mêlée avec la tristesse.

ci. — Au désir.

Enfin je remarque cela de particulier dans le désir, qu'il agite le cœur plus violemment qu'aucune des autres passions et fournit au cerveau plus d'esprits, lesquels, passant de là dans les muscles, rendent tous les sens plus aigus et toutes les parties du corps plus mobiles.

cii. — Le mouvement du sang et des esprits en l'amour.

Ces observations, et plusieurs autres qui seraient trop longues à écrire, m'ont donné sujet de juger que lorsque l'entendement se représente quelque objet d'amour, l'impression que cette pensée fait dans le cerveau conduit les esprits animaux, par les nerfs de la sixième paire, vers les muscles qui sont autour des intestins et de l'estomac, en la façon qui est requise pour faire que le suc des viandes, qui se convertit en nouveau sang, passe promp-

tement vers le cœur sans s'arrêter dans le foie, et qu'y étant poussé avec plus de force que celui qui est dans les autres parties du corps, il y entre en plus grande abondance et y excite une chaleur plus forte, à cause qu'il est plus grossier que celui qui a déjà été raréfié plusieurs fois en passant et repassant par le cœur; ce qui fait qu'il envoie aussi des esprits vers le cerveau, dont les parties sont plus grosses et plus agitées qu'à l'ordinaire: et ces esprits, fortifiant l'impression que la première pensée de l'objet aimable y a faite, obligent l'âme à s'arrêter sur cette pensée; et c'est en cela que consiste la passion d'amour.

CIII. — En la haine.

Au contraire, en la haine, la première pensée de l'objet qui donne de l'aversion conduit tellement les esprits qui sont dans le cerveau vers les muscles de l'estomac et des intestins, qu'ils empêchent que le suc des viandes ne se mêle avec le sang, en resserrant toutes les ouvertures par où il a coutume d'y couler; et elle les conduit aussi tellement vers les petits nerfs de la rate et de la partie inférieure du foie, où est le réceptacle de la bile, que les parties du sang qui ont coutume d'être rejetées vers ces endroits-là en sortent et coulent avec celui qui est dans les rameaux de la veine cave vers le cœur: ce qui cause beaucoup d'inégalités en sa chaleur, d'autant que le sang qui vient de la rate ne s'échauffe et se raréfie qu'à peine, et qu'au contraire celui qui vient de la partie inférieure du foie, où est toujours le fiel, s'embrase et se dilate fort promptement; ensuite de quoi les esprits qui vont au cerveau ont aussi des parties fort inégales et des mouvements fort extraordinaires, d'où vient qu'ils y fortifient les idées de haine qui s'y trouvent déjà imprimées, et disposent l'âme à des pensées qui sont pleines d'aigreur et d'amertume.

CIV. — En la joie.

En la joie ce ne sont pas tant les nerfs de la rate, du foie, de l'estomac, ou des intestins, qui agissent, que ceux qui sont en tout le reste du corps, et particulièrement celui qui est autour des orifices du cœur, lequel ouvrant et élargissant ces orifices donne moyen au sang que les autres nerfs chassent des veines vers le cœur d'y entrer et d'en sortir en plus grande quantité que de coutume; et pour ce que le sang qui entre alors dans le cœur y a déjà passé et repassé plusieurs fois, étant venu des artères dans les veines, il se dilate fort aisément, et produit des esprits dont les parties étant fort égales et subtiles sont propres à former et fortifier les impressions du cerveau qui donnent à l'âme des pensées gaies et tranquilles.

CV. — En la tristesse.

Au contraire en la tristesse les ouvertures du cœur sont fort rétrécies par le petit nerf qui les environne, et le sang des veines n'est aucunement agité, ce qui fait qu'il en va fort peu vers le cœur ; et cependant les passages par où le suc des viandes coule de l'estomac et des intestins vers le foie demeurent ouverts, ce qui fait que l'appétit ne diminue point, excepté lorsque la haine, laquelle est souvent jointe à la tristesse, les ferme.

CVI. — Au désir.

Enfin la passion du désir a cela de propre, que la volonté qu'on a d'obtenir quelque bien, ou de fuir quelque mal, envoie promptement les esprits du cerveau vers toutes les par-

ties du corps qui peuvent servir aux actions requises pour cet effet, et particulièrement vers le cœur et les parties qui lui fournissent le plus de sang, afin qu'en recevant plus grande abondance que de coutume il envoie plus grande quantité d'esprits vers le cerveau, tant pour y entretenir et fortifier l'idée de cette volonté, que pour passer de là dans tous les organes des sens et tous les muscles qui peuvent être employés pour obtenir ce qu'on désire.

CVII. — Quelle est la cause de ses mouvements en l'amour.

Et je déduis les raisons de tout ceci de ce qui a été dit ci-dessus, qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi : comme on voit en ceux qui ont pris avec grande aversion quelque breuvage étant malades, qu'ils ne peuvent rien boire ou manger par après qui en approche du goût, sans avoir derechef la même aversion ; et pareillement qu'ils ne peuvent penser à l'aversion qu'on a des médecines, que le même goût ne leur revienne en la pensée. Car il me semble que les premières passions que notre âme a eues lorsqu'elle a commencé d'être jointe à notre corps ont dû être que quelquefois le sang, ou autre suc qui entrait dans le cœur, était un aliment plus convenable que l'ordinaire pour y entretenir la chaleur, qui est le principe de la vie, ce qui était cause que l'âme joignait à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire l'aimait, et en même temps les esprits coulaient du cerveau vers les muscles qui pouvaient presser ou agiter les parties d'où il était venu vers le cœur, pour faire qu'elles lui en envoyassent davantage ; et ces parties étaient l'estomac et les intestins, dont l'agitation augmente l'appétit, ou bien aussi le foie et le poumon, que les muscles du diaphragme

peuvent presser : c'est pourquoi ce même mouvement des esprits a toujours accompagné depuis la passion d'amour.

CVIII. — En la haine.

Quelquefois au contraire il venait quelque suc étranger vers le cœur, qui n'était pas propre à entretenir la chaleur, ou même qui la pouvait éteindre, ce qui était cause que les esprits qui montaient du cœur au cerveau excitaient en l'âme la passion de la haine; et en même temps aussi ces esprits allaient du cerveau vers les nerfs qui pouvaient pousser du sang de la rate et des petites veines du foie vers le cœur, pour empêcher ce suc nuisible d'y entrer; et de plus vers ceux qui pouvaient repousser ce même suc vers les intestins et vers l'estomac, ou aussi quelquefois obliger l'estomac à le vomir : d'où vient que ces mêmes mouvements ont coutume d'accompagner la passion de la haine. Et on peut voir à l'œil qu'il y a dans le foie quantité de veines, ou conduits assez larges, par où le suc des viandes peut passer de la veine porte en la veine cave, et de là au cœur, sans s'arrêter aucunement au foie; mais il y en a aussi une infinité d'autres plus petites, où il peut s'arrêter, et qui contiennent toujours du sang de réserve, ainsi que fait aussi la rate, lequel sang étant plus grossier que celui qui est dans les autres parties du corps peut mieux servir d'aliment au feu qui est dans le cœur, quand l'estomac et les intestins manquent de lui en fournir.

CIX. — En la joie.

Il est aussi quelquefois arrivé au commencement de notre vie que le sang contenu dans les veines était un aliment assez convenable pour entretenir la chaleur du cœur, et

qu'elles en contenaient en telle quantité qu'il n'avait point Besoin de tirer aucune nourriture d'ailleurs ; ce qui a excité en l'âme la passion de la joie, et a fait en même temps que les orifices du cœur se sont plus ouverts que de coutume, et que les esprits coulant abondamment du cerveau, non-seulement dans les nerfs qui servent à ouvrir ces orifices, mais aussi généralement en tous les autres qui poussent le sang des veines vers le cœur, empêchent qu'il n'y en vienne de nouveau du foie, de la rate, des intestins et de l'estomac : c'est pourquoi ces mêmes mouvements accompagnent la joie.

CX. — En la tristesse.

Quelquefois au contraire il est arrivé que le corps a eu faute de nourriture, et c'est ce qui doit faire sentir à l'âme sa première tristesse, au moins qui n'a point été jointe à la haine : cela même a fait aussi que les orifices du cœur se sont étrécis, à cause qu'ils ne reçoivent que peu de sang ; et qu'une assez notable partie de sang est venue de la rate, à cause qu'elle est comme le dernier réservoir qui sert à en fournir au cœur lorsqu'il ne lui en vient pas assez d'ailleurs : c'est pourquoi les mouvements des esprits et des nerfs qui servent à étrécir ainsi les orifices du cœur et à y conduire du sang de la rate accompagnent toujours la tristesse.

CXI. — Au désir.

Enfin, tous les premiers désirs que l'âme peut avoir eus lorsqu'elle était nouvellement jointe au corps ont été de recevoir les choses qui lui étaient convenables, et de repousser celles qui lui étaient nuisibles ; et ç'a été pour ces mêmes effets que les esprits ont commencé dès lors à mouvoir tous les muscles et tous les organes des sens, en toutes les fa-

çons qu'ils les peuvent mouvoir, ce qui est cause que maintenant, lorsque l'âme désire quelque chose, tout le corps devient plus agile et plus disposé à se mouvoir qu'il n'a coutume d'être sans cela. Et lorsqu'il arrive d'ailleurs que le corps est ainsi disposé, cela rend les désirs de l'âme plus forts et plus ardents.

CXII. — Quels sont les signes extérieurs de ces passions.

Ce que j'ai mis ici fait assez entendre la cause des différences du pouls et de toutes les autres propriétés que j'ai ci-dessus attribuées à ces passions, sans qu'il soit besoin que je m'arrête à les expliquer davantage ; mais pour ce que j'ai seulement remarqué en chacune ce qui s'y peut observer lorsqu'elle est seule, et qui sert à connaître les mouvements du sang et des esprits qui les produisent, il me reste encore à traiter de plusieurs signes extérieurs qui ont coutume de les accompagner, et qui se remarquent bien mieux lorsqu'elles sont mêlées plusieurs ensemble, ainsi qu'elles ont coutume d'être, que lorsqu'elles sont séparées. Les principaux de ces signes sont les actions des yeux et du visage, les changements de couleur, les tremblements, la langueur, la pâmoison, les ris, les larmes, les gémissements et les soupirs.

CXIII. — Des actions des yeux et du visage.

Il n'y a aucune passion que quelque particulière action des yeux ne déclare : et cela est si manifeste en quelques-unes, que même les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maître s'il est fâché contre eux ou s'il ne l'est pas. Mais encore qu'on aperçoive aisément ces actions des yeux, et qu'on sache ce qu'elles signifient, il n'est pas aisé pour cela de les décrire, à cause que chacune

est composée de plusieurs changements qui arrivent au mouvement et en la figure de l'œil, lesquelles sont si particulières et si petites, que chacune d'elles ne peut être aperçue séparément, bien que ce qui résulte de leur conjonction soit fort aisé à remarquer. On peut dire quasi le même des actions du visage qui accompagnent aussi les passions : car bien qu'elles soient plus grandes que celles des yeux, il est toutefois malaisé de les distinguer; et elles sont si peu différentes, qu'il y a des hommes qui font presque la même mine lorsqu'ils pleurent que les autres lorsqu'ils rient. Il est vrai qu'il y en a quelques-unes qui sont assez remarquables, comme sont les rides du front en la colère, et certains mouvements du nez et des lèvres en l'indignation et en la moquerie; mais elles ne semblent pas tant être naturelles que volontaires. Et généralement toutes les actions, tant du visage que des yeux, peuvent être changées par l'âme, lorsque, voulant cacher sa passion, elle en imagine fortement une contraire : en sorte qu'on s'en peut aussi bien servir à dissimuler ses passions qu'à les déclarer.

CXIV. — Des changements de couleur.

On ne peut pas si facilement s'empêcher de rougir ou de pâlir lorsque quelque passion y dispose, pour ce que ces changements ne dépendent pas des nerfs et des muscles, ainsi que les précédents, et qu'ils viennent plus immédiatement du cœur, lequel on peut nommer la source des passions, en tant qu'il prépare le sang et les esprits à les produire. Or il est certain que la couleur du visage ne vient que du sang, lequel coulant continuellement du cœur par les artères en toutes les veines, et de toutes les veines dans le cœur, colore plus ou moins le visage, selon qu'il remplit plus ou moins les petites veines qui sont vers sa superficie.

cxv. — Comment la joie fait rougir.

Ainsi la joie rend la couleur plus vive et plus vermeille, pour ce qu'en ouvrant les écluses du cœur elle fait que le sang coule plus vite en toutes les veines, et que, devenant plus chaud et plus subtil, il enfle médiocrement toutes les parties du visage, ce qui en rend l'air plus riant et plus gai.

cxvi. — Comment la tristesse fait pâlir.

La tristesse, au contraire, en étrécissant les orifices du cœur, fait que le sang coule plus lentement dans les veines, et que, devenant plus froid et plus épais, il a besoin d'y occuper moins de place : en sorte que se retirant dans les plus larges, qui sont les plus proches du cœur, il quitte les plus éloignées, dont les plus apparentes étant celles du visage, cela le fait paraître pâle et décharné, principalement lorsque la tristesse est grande ou qu'elle survient promptement : comme on voit en l'épouvante, dont la surprise augmente l'action qui serre le cœur.

cxvii. — Comment on rougit souvent étant triste.

Mais il arrive souvent qu'on ne pâlit point étant triste et qu'au contraire on devient rouge, ce qui doit être attribué aux autres passions qui se joignent à la tristesse, à savoir, ou au désir, et quelquefois aussi à la haine : ces passions échauffant ou agitant le sang qui vient du foie, des intestins et des autres parties intérieures, le poussent vers le cœur et de là par la grande artère vers les veines du visage; sans que la tristesse qui serre de part et d'autre les orifices du cœur le puisse empêcher, excepté lorsqu'elle est

fort excessive. Mais, encore qu'elle ne soit que médiocre, elle empêche aisément que le sang ainsi venu dans les veines du visage ne descende vers le cœur pendant que l'amour, le désir ou la haine y en poussent d'autres des parties intérieures : c'est pourquoi ce sang étant arrêté autour de la face, il la rend rouge ; et même plus rouge que pendant la joie, à cause que la couleur du sang paraît d'autant mieux qu'il coule moins vite, et aussi à cause qu'il s'en peut ainsi assembler davantage dans les veines de la face que lorsque les orifices du cœur sont plus ouverts. Ceci paraît principalement en la honte, laquelle est composée de l'amour de soi-même et d'un désir pressant d'éviter l'infamie présente, ce qui fait venir le sang des parties intérieures vers le cœur, puis de là par les artères vers la face ; et avec cela d'une médiocre tristesse, qui empêche ce sang de retourner vers le cœur. Le même paraît aussi ordinairement lorsqu'on pleure : car, comme je dirai ci-après, c'est l'amour jointe à la tristesse qui cause la plupart des larmes ; et le même paraît en la colère, où souvent un prompt désir de vengeance est mêlé avec l'amour, la haine et la tristesse.

CXVIII. — Des tremblements.

Les tremblements ont deux diverses causes : l'une est qu'il vient quelquefois trop peu d'esprits du cerveau dans les nerfs, et l'autre qu'il y en vient quelquefois trop, pour pouvoir fermer bien justement les petits passages des muscles qui, suivant ce qui a été dit en l'article XI, doivent être fermés pour déterminer les mouvements des membres. La première cause paraît en la tristesse et en la peur, comme aussi lorsqu'on tremble de froid ; car ces passions peuvent aussi bien que la froideur de l'air tellement épaissir le sang qu'il ne fournisse pas assez d'esprits au cerveau pour en envoyer dans les nerfs. L'autre cause paraît souvent en

ceux qui désirent ardemment quelque chose, et en ceux qui sont fort émus de colère, comme aussi en ceux qui sont ivres : car ces deux passions, aussi bien que le vin, font aller quelquefois tant d'esprits dans le cerveau qu'ils ne peuvent pas être réglément conduits de là dans les muscles.

CXIX. — De la langueur.

La langueur est une disposition à se relâcher et être sans mouvement, qui est sentie en tous les membres ; elle vient, ainsi que le tremblement, de ce qu'il ne va pas assez d'esprits dans les nerfs, mais d'une façon différente : car la cause du tremblement est qu'il n'y en a pas assez dans le cerveau pour obéir aux déterminations de la glande lorsqu'elle les pousse vers quelque muscle, au lieu que la langueur vient de ce que la glande ne les détermine point à aller vers aucuns muscles plutôt que vers d'autres.

CXX. — Comment elle est causée par l'amour et par le désir.

Et la passion qui cause le plus ordinairement cet effet est l'amour jointe au désir d'une chose dont l'acquisition n'est pas imaginée comme possible pour le temps présent ; car l'amour occupe tellement l'âme à considérer l'objet aimé, qu'elle emploie tous les esprits qui sont dans le cerveau à lui en représenter l'image, et arrête tous les mouvements de la glande qui ne servent point à cet effet. Et il faut remarquer touchant le désir, que la propriété que je lui ai attribuée de rendre le corps plus mobile ne lui convient que lorsqu'on imagine l'objet désiré être tel qu'on peut dès ce temps-là faire quelque chose qui serve à l'acquérir ; car si au contraire on imagine qu'il est impossible pour lors de rien faire qui y soit utile, toute l'agitation du désir demeure

dans le cerveau, sans passer aucunement dans les nerfs, et, étant entièrement employée à y fortifier l'idée de l'objet désiré, elle laisse le reste du corps languissant.

CXXI. — Qu'elle peut aussi être causée par d'autres passions.

Il est vrai que la haine, la tristesse et même la joie, peuvent causer aussi quelque langueur lorsqu'elles sont fort violentes, à cause qu'elles occupent entièrement l'âme à considérer leur objet, principalement lorsque le désir d'une chose à l'acquisition de laquelle on ne peut rien contribuer au temps présent est joint avec elle. Mais pour ce qu'on s'arrête bien plus à considérer les objets qu'on joint à soi de volonté que ceux qu'on en sépare, et qu'aucuns autres, et que la langueur ne dépend point d'une surprise, mais a besoin de quelque temps pour être formée, elle se rencontre bien plus en l'amour qu'en toutes les autres passions.

CXXII. — De la pâmoison.

La pâmoison n'est pas fort éloignée de la mort, car on meurt lorsque le feu qui est dans le cœur s'éteint tout à fait, et on tombe seulement en pâmoison lorsqu'il est étouffé en telle sorte qu'il demeure encore quelques restes de chaleur qui peuvent par après le rallumer. Or il y a plusieurs indispositions du corps qui peuvent faire qu'on tombe ainsi en défaillance, mais entre les passions il n'y a que l'extrême joie qu'on remarque en avoir le pouvoir : et la façon dont je crois qu'elle cause cet effet est qu'ouvrant extraordinairement les orifices du cœur le sang des veines y entre si à coup et en si grande quantité qu'il n'y peut être raréfié par la chaleur assez promptement pour lever les petites peaux qui ferment les entrées de ces veines : au moyen de quoi

il étouffe le feu, lequel il a coutume d'entretenir lorsqu'il n'entre dans le cœur que par mesure.

CXXIII. — Pourquoi on ne pâme point de tristesse.

Il semble qu'une grande tristesse qui survient inopinément doit tellement serrer les orifices du cœur qu'elle en peut aussi éteindre le feu, mais néanmoins on n'observe point que cela arrive, ou, s'il arrive, c'est très-rarement; dont je crois que la raison est qu'il ne peut guère y avoir si peu de sang dans le cœur qu'il ne suffise pour entretenir la chaleur lorsque ses orifices sont presque fermés.

CXXIV. — Du ris.

Le ris consiste en ce que le sang qui vient de la cavité droite du cœur par la veine artérieuse, enflant les poumons subitement et à diverses reprises, fait que l'air qu'ils contiennent est contraint d'en sortir avec impétuosité par le sifflet, où il forme une voix inarticulée et éclatante, et tant les poumons en s'enflant, que cet air en sortant, poussent tous les muscles du diaphragme, de la poitrine et de la gorge, au moyen de quoi ils font mouvoir ceux du visage qui ont quelque connexion avec eux; et ce n'est que cette action du visage, avec cette voix inarticulée et éclatante, qu'on nomme le ris.

CXXV. — Pourquoi il n'accompagne point les plus grandes joies.

Or encore qu'il semble que le ris soit un des principaux signes de la joie, elle ne peut toutefois le causer que lorsqu'elle est seulement médiocre et qu'il y a quelque admira-

tion ou quelque haine mêlée avec elle : car on trouve par expérience que lorsqu'on est extraordinairement joyeux, jamais le sujet de cette joie ne fait qu'on éclate de rire, et même on ne peut pas si aisément y être invité par quelque autre cause que lorsqu'on est triste; dont la raison est que, dans les grandes joies, le poumon est toujours si plein de sang qu'il ne peut être davantage enflé par reprises.

CXXVI. — Quelles sont ses principales causes.

Et je ne puis remarquer que deux causes qui fassent ainsi subitement enfler le poumon. La première est la surprise de l'admiration, laquelle, étant jointe à la joie, peut ouvrir si promptement les orifices du cœur, qu'une grande abondance de sang, entrant tout à coup en son côté droit par la veine cave, s'y raréfie, et, passant de là par la veine artérieuse, enfle le poumon. L'autre est le mélange de quelque liqueur qui augmente la raréfaction du sang; et je n'en trouve point de propre à celá que la plus coulante partie de celui qui vient de la rate, laquelle partie du sang étant poussée vers le cœur par quelque légère émotion de haine, aidée par la surprise de l'admiration, et s'y mêlant avec le sang qui vient des autres endroits du corps, lequel la joie y fait entrer en abondance, peut faire que ce sang s'y dilate beaucoup plus que l'ordinaire : en même façon qu'on voit quantité d'autres liqueurs s'enfler tout à coup étant sur le feu lorsqu'on jette un peu de vinaigre dans le vaisseau où elles sont; car la plus coulante partie du sang qui vient de la rate est de nature semblable au vinaigre. L'expérience aussi nous fait voir qu'en toutes les rencontres qui peuvent produire ce ris éclatant qui vient du poumon, il y a toujours quelque petit sujet de haine, ou du moins d'admiration. Et ceux dont la rate n'est pas bien saine sont sujets à être non-seulement plus tristes, mais aussi, par

intervalles, plus gais et plus disposés à rire que les autres, d'autant que la rate envoie deux sortes de sang vers le cœur, l'un fort épais et grossier, qui cause la tristesse, l'autre fort fluide et subtil, qui cause la joie. Et souvent après avoir beaucoup ri on se sent naturellement enclin à la tristesse, pour ce que la plus fluide partie du sang de la rate étant épuisée, l'autre, plus grossière, la suit vers le cœur.

CXXVII. — Quelle est sa cause en l'indignation.

Pour le ris qui accompagne quelquefois l'indignation, il est ordinairement artificiel et feint; mais, lorsqu'il est naturel, il semble venir de la joie qu'on a de ce qu'on voit ne pouvoir être offensé par le mal dont on est indigné, et, avec cela, de ce qu'on se trouve surpris par la nouveauté ou par la rencontre inopinée de ce mal : de façon que la joie, la haine et l'admiration y contribuent. Toutefois je veux croire qu'il peut aussi être produit, sans aucune joie, par le seul mouvement de l'aversion, qui envoie du sang de la rate vers le cœur, où il est raréfié et poussé de là dans le poumon, lequel il enfle facilement lorsqu'il le rencontre presque vide; et généralement tout ce qui peut enfler subitement le poumon en cette façon cause l'action extérieure du ris, excepté lorsque la tristesse la change en celle des gémissements et des cris qui accompagnent les larmes. A propos de quoi Vivés écrit de soi-même que lorsqu'il avait été longtemps sans manger, les premiers morceaux qu'il mettait en sa bouche l'obligeaient à rire, ce qui pouvait venir de ce que son poumon, vide de sang par faute de nourriture, était promptement enflé par le premier suc qui passait de son estomac vers le cœur, et que la seule imagination de manger y pouvait conduire avant même que celui des viandes qu'il mangeait y fût parvenu.

CXXVIII. — De l'origine des larmes.

Comme le ris n'est jamais causé par les plus grandes joies, ainsi les larmes ne viennent point d'une extrême tristesse, mais seulement de celle qui est médiocre et accompagnée ou suivie de quelque sentiment d'amour, ou aussi de joie. Et, pour bien entendre leur origine, il faut remarquer que bien qu'il sorte continuellement quantité de vapeurs de toutes les parties de notre corps, il n'y en a toutefois aucune dont il en sorte tant que des yeux, à cause de la grandeur des nerfs optiques et de la multitude des petites artères par où elles y viennent; et que comme la sueur n'est composée que des vapeurs qui, sortant des autres parties, se convertissent en eau sur leur superficie, ainsi les larmes se font des vapeurs qui sortent des yeux.

CXXIX. — De la façon que les vapeurs se changent en eau.

Or comme j'ai écrit dans les Météores, en expliquant en quelle façon les vapeurs de l'air se convertissent en pluie, que cela vient de ce qu'elles sont moins agitées ou plus abondantes qu'à l'ordinaire, ainsi je crois que lorsque celles qui sortent du corps sont beaucoup moins agitées que de coutume, encore qu'elles ne soient pas si abondantes, elles ne laissent pas de se convertir en eau, ce qui cause les sueurs froides qui viennent quelquefois de faiblesse quand on est malade; et je crois que lorsqu'elles sont beaucoup plus abondantes, pourvu qu'elles ne soient pas avec cela plus agitées, elles se convertissent aussi en eau, ce qui est cause de la sueur qui vient quand on fait quelque exercice. Mais alors les yeux ne suent point, pour ce que pendant les exercices du corps, la plupart des esprits allant dans les muscles qui

servent à le mouvoir, il en va moins par le nerf optique vers les yeux. Et ce n'est qu'une même matière qui compose le sang pendant qu'elle est dans les veines ou dans les artères, et les esprits lorsqu'elle est dans le cerveau, dans les nerfs ou dans les muscles, et les vapeurs lorsqu'elle en sort en forme d'air, et, enfin, la sueur ou les larmes lorsqu'elle s'épaissit en eau sur la superficie du corps ou des yeux.

CXXX. — Comment ce qui fait de la douleur à l'œil l'excite à pleurer.

Et je ne puis remarquer que deux causes qui fassent que les vapeurs qui sortent des yeux se changent en larmes. La première est quand la figure des pores par où elles passent est changée par quelque accident que ce puisse être : car cela retardant le mouvement de ces vapeurs, et changeant leur ordre, peut faire qu'elles se convertissent en eau. Ainsi il ne faut qu'un fêtu qui tombe dans l'œil pour en tirer quelques larmes, à cause qu'en y excitant de la douleur il change la disposition de ses pores : en sorte que, quelques-uns devenant plus étroits, les petites parties de vapeurs y passent moins vite, et qu'au lieu qu'elles en sortaient auparavant également distantes les unes des autres, et ainsi demeuraient séparées, elles viennent à se rencontrer, à cause que l'ordre de ces pores est troublé, au moyen de quoi elles se joignent, et ainsi se convertissent en larmes.

CXXXI. — Comment on pleure de tristesse.

L'autre cause est la tristesse suivie d'amour ou de joie, ou généralement de quelque cause qui fait que le cœur pousse beaucoup de sang par les artères. La tristesse y est requise, à cause que, refroidissant tout le sang, elle

étrécit les pores des yeux : mais, pour ce qu'à mesure qu'elle les étrécit elle diminue aussi la quantité des vapeurs auxquelles ils doivent donner passage, cela ne suffit pas pour produire des larmes, si la quantité de ces vapeurs n'est à même temps augmentée par quelque autre cause ; et il n'y a rien qui l'augmente davantage que le sang qui est envoyé vers le cœur en la passion de l'amour : aussi voyons-nous que ceux qui sont tristes ne jettent pas continuellement des larmes, mais seulement par intervalles, lorsqu'ils font quelque nouvelle réflexion sur les objets qu'ils affectionnent.

CXXXII. — Des gémissements qui accompagnent les larmes.

Et alors les poumons sont aussi quelquefois enflés tout à coup par l'abondance du sang qui entre dedans et qui en chasse l'air qu'ils contenaient, lequel sortant par le sifflet engendre les gémissements et les cris qui ont coutume d'accompagner les larmes ; et ces cris sont ordinairement plus aigus que ceux qui accompagnent le ris, bien qu'ils soient produits quasi en même façon : dont la raison est que les nerfs qui servent à élargir ou étrécir les organes de la voix, pour la rendre plus grosse ou plus aiguë, étant joints avec ceux qui ouvrent les orifices du cœur pendant la joie et les étrécissent pendant la tristesse, ils font que ces organes s'élargissent ou s'étrécissent au même temps.

CXXXIII. — Pourquoi les enfants et les vieillards pleurent aisément.

Les enfants et les vieillards sont plus enclins à pleurer que ceux de moyen âge, mais c'est pour diverses raisons. Les vieillards pleurent souvent d'affection et de joie : car ces deux passions jointes ensemble envoient beaucoup de

sang à leur cœur, et de là beaucoup de vapeurs à leurs yeux; et l'agitation de ces vapeurs est tellement retardée par la froideur de leur naturel qu'elles se convertissent aisément en larmes, encore qu'aucune tristesse n'ait précédé. Que si quelques vieillards pleurent aussi fort aisément de fâcherie, ce n'est pas tant le tempérament de leur corps que celui de leur esprit qui les y dispose; et cela n'arrive qu'à ceux qui sont si faibles qu'ils se laissent entièrement surmonter par de petits sujets de douleur, de crainte ou de pitié. Le même arrive aux enfants, lesquels ne pleurent guère de joie, mais bien plus de tristesse, même quand elle n'est point accompagnée d'amour : car ils ont toujours assez de sang pour produire beaucoup de vapeurs; le mouvement desquelles étant retardé par la tristesse, elles se convertissent en larmes.

CXXXIV. — Pourquoi quelques enfants pâlissent au lieu de pleurer.

Toutefois il y en a quelques-uns qui pâlissent au lieu de pleurer quand ils sont fâchés, ce qui peut témoigner en eux un jugement et un courage extraordinaire, à savoir lorsque cela vient de ce qu'ils considèrent la grandeur du mal et se préparent à une forte résistance, en même façon que ceux qui sont plus âgés; mais c'est plus ordinairement une marque de mauvais naturel, à savoir lorsque cela vient de ce qu'ils sont enclins à la haine ou à la peur : car ce sont des passions qui diminuent la matière des larmes. Et on voit au contraire que ceux qui pleurent fort aisément sont enclins à l'amour et à la pitié.

CXXXV. — Des soupirs.

La cause des soupirs est fort différente de celle des larmes, encore qu'ils présupposent comme elle la tristesse :

car au lieu qu'on est incité à pleurer quand les poumons sont pleins de sang, on est incité à soupirer quand ils en sont presque vides, et que quelque imagination d'espérance ou de joie ouvre l'orifice de l'artère veineuse que la tristesse avait étréci, pour ce qu'alors le peu de sang qui reste dans les poumons tombant tout à coup dans le côté gauche du cœur par cette artère veineuse et y étant poussé par le désir de parvenir à cette joie, lequel agite en même temps tous les muscles du diaphragme et de la poitrine, l'air est poussé promptement par la bouche dans les poumons pour y remplir la place que laisse ce sang; et c'est cela qu'on nomme soupirer.

CXXXVI. — D'où viennent les effets des passions qui sont particulières à certains hommes.

Au reste, afin de suppléer ici en peu de mots à tout ce qui pourrait y être ajouté touchant les divers effets ou les diverses causes des passions, je me contenterai de répéter le principe sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir qu'il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi, et que ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées; car cela suffit pour rendre raison de tout ce qu'un chacun peut remarquer de particulier en soi ou en d'autres, touchant cette matière, qui n'a point été ici expliquée. Et, pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère

qui en a été offensée étant grosse : car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant lorsqu'il était encore au berceau, ou bien un chat le peut avoir fort épouvanté, sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire, bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses ou pour ce chat demeure imprimée en son cerveau jusques à la fin de sa vie.

CXXXVII. — De l'usage des cinq passions ici expliquées en tant qu'elles se rapportent au corps.

Après avoir donné les définitions de l'amour, de la haine, du désir, de la joie, de la tristesse, et traité de tous les mouvements corporels qui les causent ou accompagnent, nous n'avons plus ici à considérer que leur usage. Touchant quoi il est à remarquer que, selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui : en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait ; et en ce sens, la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées. Car l'âme n'est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps que par le sentiment qu'elle a de la douleur, lequel produit en elle premièrement la passion de la tristesse, puis ensuite la haine de ce qui cause cette douleur, et en troisième lieu le désir de s'en délivrer; comme aussi l'âme n'est immédiatement avertie des choses utiles au corps que par quelque sorte de chatouillement qui excite en elle de la joie, fait ensuite naître l'amour de ce qu'on croit en être la cause, et enfin le désir d'acquérir ce qui peut

faire qu'on continue en cette joie ou bien qu'on jouisse encore après d'une semblable. Ce qui fait voir qu'elles sont toutes cinq très-utiles au regard du corps, et même que la tristesse est en quelque façon première et plus nécessaire que la joie, et la haine que l'amour, à cause qu'il importe davantage de repousser les choses qui nuisent et peuvent détruire, que d'acquérir celles qui ajoutent quelque perfection sans laquelle on peut subsister.

CXXXVIII. — De leurs défauts et des moyens de les corriger.

Mais encore que cet usage des passions soit le plus naturel qu'elles puissent avoir, et que tous les animaux sans raison ne conduisent leur vie que par des mouvements corporels semblables à ceux qui ont coutume en nous de les suivre, et auxquels elles incitent notre âme à consentir, il n'est pas néanmoins toujours bon, d'autant qu'il y a plusieurs choses nuisibles au corps qui ne causent au commencement aucune tristesse, ou même qui donnent de la joie; et d'autres qui lui sont utiles, bien que d'abord elles soient incommodes. Et outre cela elles font paraître presque toujours tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable, comme nous voyons aussi que les bêtes sont souvent trompées par des appâts, et que pour éviter de petits maux elles se précipitent en de plus grands; c'est pourquoi nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal, et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l'un pour l'autre, et de ne nous porter à rien avec excès.

CXXXIX. — De l'usage des mêmes passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme, et premièrement de l'amour.

Ce qui suffirait si nous n'avions en nous que le corps, ou qu'il fût notre meilleure partie; mais d'autant qu'il n'est que la moindre, nous devons principalement considérer les passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme, au regard de laquelle l'amour et la haine viennent de la connaissance, et précèdent la joie et la tristesse, excepté lorsque ces deux dernières tiennent le lieu de la connaissance, dont elles sont des espèces. Et lorsque cette connaissance est vraie, c'est-à-dire que les choses qu'elle nous porte à aimer sont véritablement bonnes, et celles qu'elle nous porte à haïr sont véritablement mauvaises, l'amour est incomparablement meilleure que la haine; elle ne saurait être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie. Je dis que cette amour est extrêmement bonne, pour ce que, joignant à nous de vrais biens, elle nous perfectionne d'autant. Je dis aussi qu'elle ne saurait être trop grande, car tout ce que la plus excessive peut faire c'est de nous joindre si parfaitement à ces biens, que l'amour que nous avons particulièrement pour nous-mêmes n'y mette aucune distinction; ce que je crois ne pouvoir jamais être mauvais : et elle est nécessairement suivie de la joie, à cause qu'elle nous représente ce que nous aimons comme un bien qui nous appartient.

CXL. — De la haine.

La haine, au contraire, ne saurait être si petite qu'elle ne nuise; et elle n'est jamais sans tristesse. Je dis qu'elle ne saurait être trop petite, à cause que nous ne sommes incités à aucune action par la haine du mal, que nous ne le puissions être encore mieux par l'amour du bien, auquel il est

contraire, au moins lorsque ce bien et ce mal sont assez connus : car j'avoue que la haine du mal qui n'est manifesté que par la douleur est nécessaire au regard du corps ; mais je ne parle ici que de celle qui vient d'une connaissance plus claire, et je ne la rapporte qu'à l'âme. Je dis aussi qu'elle n'est jamais sans tristesse, à cause que le mal n'étant qu'une privation, il ne peut être conçu sans quelque sujet réel dans lequel il soit ; et il n'y a rien de réel qui n'ait en soi quelque bonté, de façon que la haine qui nous éloigne de quelque mal nous éloigne par même moyen du bien auquel il est joint, et la privation de ce bien étant représentée à notre âme comme un défaut qui lui appartient excite en elle la tristesse : par exemple la haine qui nous éloigne des mauvaises mœurs de quelqu'un nous éloigne par même moyen de sa conversation, en laquelle nous pourrions sans cela trouver quelque bien, duquel nous sommes fâchés d'être privés. Et ainsi en toutes les autres haines on peut remarquer quelque sujet de tristesse.

CXLI. — Du désir, de la joie et de la tristesse.

Pour le désir, il est évident que lorsqu'il procède d'une vraie connaissance il ne peut être mauvais, pourvu qu'il ne soit point excessif, et que cette connaissance le règle. Il est évident aussi que la joie ne peut manquer d'être bonne, ni la tristesse d'être mauvaise, au regard de l'âme, pour ce que c'est en la dernière que consiste toute l'incommodité que l'âme reçoit du mal, et en la première que consiste toute la jouissance du bien qui lui appartient : de façon que si nous n'avions point de corps, j'oserais dire que nous ne pourrions trop nous abandonner à l'amour et à la joie, ni trop éviter la haine et la tristesse ; mais les mouvements corporels qui les accompagnent peuvent tous être nuisibles à

la santé lorsqu'ils sont fort violents, et au contraire lui être utiles lorsqu'ils ne sont que modérés.

CXLII. — De la joie et de l'amour comparées avec la tristesse et la haine.

Au reste, puisque la haine et la tristesse doivent être rejetées par l'âme, lors même qu'elles procèdent d'une vraie connaissance, elles doivent l'être à plus forte raison lorsqu'elles viennent de quelque fausse opinion. Mais on peut douter si l'amour et la joie sont bonnes ou non lorsqu'elles sont ainsi mal fondées ; et il semble que si on ne les considère précisément que ce qu'elles sont en elles-mêmes, au regard de l'âme, on peut dire que bien que la joie soit moins solide et l'amour moins avantageuse que lorsqu'elles ont un meilleur fondement, elles ne laissent pas d'être préférables à la tristesse et à la haine aussi mal fondées : en sorte que dans les rencontres de la vie où nous ne pouvons éviter le hasard d'être trompés nous faisons toujours beaucoup mieux de pencher vers les passions qui tendent au bien que vers celles qui regardent le mal, encore que ce ne soit que pour l'éviter; et même souvent une fausse joie vaut mieux qu'une tristesse dont la cause est vraie. Mais je n'ose pas dire de même de l'amour au regard de la haine; car lorsque la haine est juste, elle ne nous éloigne que du sujet qui contient le mal dont il est bon d'être séparé, au lieu que l'amour qui est injuste nous joint à des choses qui peuvent nuire ou du moins qui ne méritent pas d'être tant considérées par nous qu'elles sont, ce qui nous avilit et nous abaisse.

CXLIII. — Des mêmes passions en tant qu'elles se rapportent au désir.

Et il faut exactement remarquer que ce que je viens de dire de ces quatre passions n'a lieu que lorsqu'elles sont

considérées précisément en elles-mêmes, et qu'elles ne nous portent à aucune action : car en tant qu'elles excitent en nous le désir, par l'entremise duquel elles règlent nos mœurs, il est certain que toutes celles dont la cause est fausse peuvent nuire, et qu'au contraire toutes celles dont la cause est juste peuvent servir, et même que, lorsqu'elles sont également mal fondées, la joie est ordinairement plus nuisible que la tristesse, pour ce que celle-ci donnant de la retenue et de la crainte dispose en quelque façon à la prudence, au lieu que l'autre rend inconsidérés et téméraires ceux qui s'abandonnent à elle.

CXLIV. — Des désirs dont l'événement ne dépend que de nous.

Mais pour ce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler; et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale : or comme j'ai tantôt dit qu'il est toujours bon lorsqu'il suit une vraie connaissance, ainsi il ne peut manquer d'être mauvais lorsqu'il est fondé sur quelque erreur. Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous de celles qui n'en dépendent point : car pour celles qui ne dépendent que de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre, il suffit de savoir qu'elles sont bonnes pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur, à cause que c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous, et il est certain qu'on ne saurait avoir un désir trop ardent pour la vertu; outre que ce que nous désirons en cette façon ne pouvant manquer de nous réussir, puisque c'est de nous seuls qu'il dépend, nous en recevrons toujours toute la satisfaction que nous en avons attendue. Mais la faute qu'on a coutume de

commettre en ceci n'est jamais qu'on désire trop, c'est seulement qu'on désire trop peu; et le souverain remède contre cela est de se délivrer l'esprit autant qu'il se peut de toutes sortes d'autres désirs moins utiles, puis de tâcher de connaître bien clairement et de considérer avec attention la bonté de ce qui est à désirer.

CXLV. — De ceux qui ne dépendent que des autres choses, et ce que c'est que la fortune.

Pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant bonnes qu'elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion, non-seulement à cause qu'elles peuvent n'arriver pas, et par ce moyen nous affliger d'autant plus que nous les aurons plus souhaitées, mais principalement à cause qu'en occupant notre pensée elles nous détournent de porter notre affection à d'autres choses dont l'acquisition dépend de nous. Et il y a deux remèdes généraux contre ces vains désirs : le premier est la générosité, de laquelle je parlerai ci-après [1]; le second est que nous devons souvent faire réflexion sur la Providence divine, et nous représenter qu'il est impossible qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle a été déterminée de toute éternité par cette Providence [2], en sorte qu'elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu il faut opposer à la fortune pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement. Car nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible, et nous ne pouvons estimer possibles les choses qui ne dépendent point de nous qu'en tant que nous pensons qu'elles dépendent de la fortune, c'est-à-dire que nous jugeons qu'elles

[1] Voyez troisième partie, 153-155.

[2] Voyez les lettres à la princesse Élisabeth sur la morale.

peuvent arriver, et qu'il en est arrivé autrefois de semblables. Or cette opinion n'est fondée que sur ce que nous ne connaissons pas toutes les choses qui contribuent à chaque effet; car lorsqu'une chose que nous avons estimée dépendre de la fortune n'arrive pas, cela témoigne que quelqu'une des causes qui étaient nécessaires pour la produire a manqué, et par conséquent qu'elle était absolument impossible, et qu'il n'en est jamais arrivé de semblable, c'est-à-dire à la production de laquelle une pareille cause ait aussi manqué : en sorte que si nous n'eussions point ignoré cela auparavant, nous ne l'eussions jamais estimée possible, ni par conséquent ne l'eussions désirée.

CXLVI. — De ceux qui dépendent de nous et d'autrui.

Il faut donc entièrement rejeter l'opinion vulgaire qu'il y a hors de nous une fortune qui fait que les choses arrivent ou n'arrivent pas, selon son plaisir, et savoir que tout est conduit par la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infaillible et immuable, qu'excepté les choses que ce même décret a voulues dépendre de notre libre arbitre nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon. Mais pour ce que la plupart de nos désirs s'étendent à des choses qui ne dépendent pas toutes de nous, ni toutes d'autrui, nous devons exactement distinguer en elles ce qui ne dépend que de nous, afin de n'étendre notre désir qu'à cela seul; et pour le surplus, encore que nous en devions estimer le succès entièrement fatal et immuable, afin que notre désir ne s'y occupe point, nous ne devons pas laisser de considérer les raisons qui le font plus ou moins espérer, afin qu'elles servent à régler nos actions : car, par exemple, si nous avons affaire en quelque lieu où nous puissions aller par

deux divers chemins, l'un desquels ait coutume d'être beaucoup plus sûr que l'autre, bien que peut-être le décret de la Providence soit tel, que si nous allons par le chemin qu'on estime le plus sûr nous ne manquerons pas d'y être volés, et qu'au contraire nous pourrons passer par l'autre sans aucun danger, nous ne devons pas pour cela être indifférents à choisir l'un ou l'autre, ni nous reposer sur la fatalité immuable de ce décret; mais la raison veut que nous choisissions le chemin qui a coutume d'être le plus sûr, et notre désir doit être accompli touchant cela lorsque nous l'avons suivi, quelque mal qu'il nous en soit arrivé, à cause que ce mal ayant été à notre égard inévitable nous n'avons eu aucun sujet de souhaiter d'en être exempts, mais seulement de faire tout le mieux que notre entendement a pu connaître, ainsi que je suppose que nous avons fait. Et il est certain que, lorsqu'on s'exerce à distinguer ainsi la fatalité de la fortune, on s'accoutume aisément à régler ses désirs en telle sorte que, d'autant que leur accomplissement ne dépend que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction.

CXLVII. — Des émotions intérieures de l'âme.

J'ajouterai seulement encore ici une considération qui me semble beaucoup servir pour nous empêcher de recevoir aucune incommodité des passions, c'est que notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ses passions qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits; et bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même naître de celles qui leur sont contraires. Par exemple lorsqu'un mari pleure sa femme

morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois) il serait fâch de voir ressuscitée, il se peut faire que son cœur est serré par la tristesse que l'appareil des funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé excitent en lui; et il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié qui se présentent à son imagination tirent de véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme, l'émotion de laquelle a tant de pouvoir, que la tristesse et les larmes qui l'accompagnent ne peuvent rien diminuer de sa force. Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'amour, ou la haine, et généralement toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination; mais avec cela nous avons du plaisir de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle qui peut aussi bien naître de la tristesse que de toutes les autres passions.

CXLVIII. — Que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les passions.

Or, d'autant que ces émotions intérieures nous touchent de plus près et ont par conséquent beaucoup plus de pouvoir sur nous que les passions dont elles diffèrent, qui se rencontrent avec elles, il est certain que pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire, mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que, voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection. Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa

conscience ne lui peut reprocher qu'il ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu[1]), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme.



TROISIÈME PARTIE.

DES PASSIONS PARTICULIÈRES.

CXLIX. — De l'estime et du mépris.

Après avoir expliqué les six passions primitives, qui sont comme les genres dont toutes les autres sont des espèces, je remarquerai ici succinctement ce qu'il y a de particulier en chacune de ces autres, et je tiendrai le même ordre suivant lequel je les ai ci-dessus dénombrées. Les deux premières sont l'estime et le mépris; car bien que ces noms ne signifient ordinairement que les opinions qu'on a sans passion de la valeur de chaque chose, toutefois, à cause que, de ces opinions, il naît souvent des passions auxquelles on n'a point donné de noms particuliers, il me semble que ceux-ci leur peuvent être attribués. Et l'estime, en tant qu'elle est une passion, est une inclination qu'a l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits, tellement conduits dans le cerveau, qu'ils fortifient les impressions qui servent à ce sujet; comme, au contraire, la

[1] Voyez les lettres à la princesse Élisabeth sur la morale.

passion du mépris est une inclination qu'a l'âme à considérer la bassesse ou petitesse de ce qu'elle méprise, causée par le mouvement des esprits qui fortifient l'idée de cette petitesse.

CL. — Que ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration.

Ainsi ces deux passions ne sont que des espèces d'admiration; car lorsque nous n'admirons point la grandeur ni la petitesse d'un objet, nous n'en faisons ni plus ni moins d'état que la raison nous dicte que nous en devons faire, de façon que nous l'estimons ou le méprisons alors sans passion : et bien que souvent l'estime soit excitée en nous par l'amour, et le mépris par la haine, cela n'est pas universel, et ne vient que de ce qu'on est plus ou moins enclin à considérer la grandeur ou la petitesse d'un objet à raison de ce qu'on a plus ou moins d'affection pour lui.

CLI. — Qu'elles sont plus remarquables quand nous les rapportons à nous-mêmes.

Or ces deux passions se peuvent généralement rapporter à toutes sortes d'objets; mais elles sont principalement remarquables quand nous les rapportons à nous-mêmes, c'est-à-dire quand c'est notre propre mérite que nous estimons ou méprisons : et le mouvement des esprits qui les cause est alors si manifeste qu'il change même la mine, les gestes, la démarche et généralement toutes les actions de ceux qui conçoivent une meilleure ou une plus mauvaise opinion d'eux-mêmes qu'à l'ordinaire.

CLII. — Pour quelle cause on peut s'estimer.

Et pour ce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre et l'empire que nous avons sur nos volontés : car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne.

CLIII. — En quoi consiste la générosité.

Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures : ce qui est suivre parfaitement la vertu[1].

[1] Voyez les lettres à la princesse Élisabeth sur la morale.

CLIV. — Qu'elle empêche qu'on ne méprise les autres.

Ceux qui ont cette connaissance et sentiment d'eux-mêmes, se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, pour ce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui : c'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne; et bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent; et comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de biens ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables à comparaison de la bonne volonté pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes.

CLV. — En quoi consiste l'humilité vertueuse.

Ainsi les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles; et l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user.

LVI. — Quelles sont les propriétés de la générosité, et comment elle sert de remède contre tous les déréglements des passions.

Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables; et pour ce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun. Et avec cela ils sont entièrement maîtres de leurs passions : particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée; et de la haine envers les hommes, à cause qu'ils les estiment tous; et de la peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure; et, enfin, de la colère, à cause que, n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis que de reconnaître qu'ils en sont offensés.

CLVII. — De l'orgueil.

Tous ceux qui conçoivent bonne opinion d'eux-mêmes pour quelque autre cause, telle qu'elle puisse être, n'ont pas une vraie générosité, mais seulement un orgueil qui est toujours fort vicieux, encore qu'il le soit d'autant plus que la cause pour laquelle on s'estime est plus injuste; et la plus injuste de toutes est lorsqu'on est orgueilleux sans aucun sujet, c'est-à-dire sans qu'on pense pour cela qu'il y ait en soi aucun mérite pour lequel on doive être prisé, mais seulement pour ce qu'on ne fait point d'état du mérite et

que, s'imaginant que la gloire n'est autre chose qu'une usurpation, l'on croit que ceux qui s'en attribuent le plus en ont le plus. Ce vice est si déraisonnable et si absurde que j'aurais de la peine à croire qu'il y eût des hommes qui s'y laissassent aller, si jamais personne n'était loué injustement; mais la flatterie est si commune partout, qu'il n'y a point d'homme si défectueux qu'il ne se voie souvent estimer pour des choses qui ne méritent aucune louange, ou même qui méritent du blâme, ce qui donne occasion aux plus ignorants et aux plus stupides de tomber en cette espèce d'orgueil.

CLVIII. — Que ses effets sont contraires à ceux de la générosité.

Mais quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime, si elle est autre que la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la générosité, elle produit toujours un orgueil très-blâmable, et qui est si différent de cette vraie générosité qu'il a des effets entièrement contraires; car tous les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs, cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie ou de colère.

CLIX. — De l'humilité vicieuse.

Pour la bassesse ou humilité vicieuse, elle consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que

comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après; puis aussi en ce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même, ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui. Ainsi elle est directement opposée à la générosité, et il arrive souvent que ceux qui ont l'esprit le plus bas sont les plus arrogants et superbes, en même façon que les plus généreux sont les plus modestes et les plus humbles. Mais au lieu que ceux qui ont l'esprit fort et généreux ne changent point d'humeur pour les prospérités ou adversités qui leur arrivent, ceux qui l'ont faible et abject ne sont conduits que par la fortune, et la prospérité ne les enfle pas moins que l'adversité les rend humbles. Même on voit souvent qu'ils s'abaissent honteusement auprès de ceux dont ils attendent quelque profit ou craignent quelque mal, et qu'au même temps ils s'élèvent insolemment au-dessus de ceux desquels ils n'espèrent ni ne craignent aucune chose.

CLX. — Quel est le mouvement des esprits en ces passions.

Au reste, il est aisé à connaître que l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions, à cause que leur émotion paraît fort à l'extérieur en ceux qui sont subitement enflés ou abattus par quelque nouvelle occasion : mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions, pour ce que leurs mouvements paraissent moins, et qu'il semble que la vertu ne sympathise pas tant avec la passion que fait le vice. Toutefois je ne vois point de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier lorsqu'elle en a un qui est juste; et pour ce que l'orgueil et la générosité ne consistent

qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même, et ne diffèrent qu'en ce que cette opinion est injuste en l'un et juste en l'autre, il me semble qu'on les peut rapporter à une même passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l'admiration, de la joie et de l'amour, tant de celle qu'on a pour soi que de celle qu'on a pour la chose qui fait qu'on s'estime : comme au contraire le mouvement qui excite l'humilité, soit vertueuse, soit vicieuse, est composé de ceux de l'admiration, de la tristesse, et de l'amour qu'on a pour soi-même, mêlée avec la haine qu'on a pour ses défauts qui font qu'on se méprise; et toute la différence que je remarque en ces mouvements, est que celui de l'admiration a deux propriétés : la première que la surprise le rend fort dès son commencement; et l'autre, qu'il est égal en sa continuation, c'est-à-dire que les esprits continuent à se mouvoir d'une même teneur dans le cerveau : desquelles propriétés la première se rencontre bien plus en l'orgueil et en la bassesse qu'en la générosité et en l'humilité vertueuse; et au contraire, la dernière se remarque mieux en celles-ci qu'aux deux autres : dont la raison est que le vice vient ordinairement de l'ignorance, et que ce sont ceux qui se connaissent le moins qui sont le plus sujets à s'enorgueillir et à s'humilier plus qu'ils ne doivent à cause que tout ce qui leur arrive de nouveau les surprend, et fait que, se l'attribuant à eux-mêmes, ils s'admirent, et qu'ils s'estiment ou se méprisent selon qu'ils jugent que ce qui leur arrive est à leur avantage ou n'y est pas. Mais pour ce que souvent après une chose qui les a enorgueillis il en survient une autre qui les humilie, le mouvement de leurs passions est variable; au contraire il n'y a rien en la générosité qui ne soit compatible avec l'humilité vertueuse, ni rien ailleurs qui les puisse changer, ce qui fait que leurs mouvements sont fermes, constants, et toujours fort semblables à eux-mêmes. Mais ils ne viennent pas tant de surprise, pour ce que ceux qui s'estiment en cette façon connaissent assez quelles sont les

causes qui font qu'ils s'estiment; toutefois on peut dire que ces causes sont si merveilleuses (à savoir la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop), qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau, elles donnent toujours une nouvelle admiration.

CLXI. — Comment la générosité peut être acquise.

Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, et réciproquement être produites par elles. Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que pour lors elles sont des actions de vertu, et ensemble des passions de l'âme; ainsi encore qu'il n'y ait point de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur, et qu'il soit aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j'ai nommé cette vertu générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que magnanimité, suivant l'usage de l'école, où elle n'est pas fort connue), il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance, et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user, comme aussi, d'autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux, on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité, laquelle

étant comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les déréglements des passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée.

CLXII. — De la vénération.

La vénération ou le respect est une inclination de l'âme non-seulement à estimer l'objet qu'elle révère, mais aussi à se soumettre à lui avec quelque crainte, pour tâcher de se le rendre favorable; de façon que nous n'avons de la vénération que pour les causes libres que nous jugeons capables de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sachions lequel des deux elles feront : car nous avons de l'amour et de la dévotion plutôt qu'une simple vénération pour celles de qui nous n'attendons que du bien, et nous avons de la haine pour celles de qui nous n'attendons que du mal; et si nous ne jugeons point que la cause de ce bien ou de ce mal soit libre, nous ne nous soumettons point à elle pour tâcher de l'avoir favorable. Ainsi quand les païens avaient de la vénération pour des bois, des fontaines ou des montagnes, ce n'était pas proprement ces choses mortes qu'ils révéraient, mais les divinités qu'ils pensaient y présider. Et le mouvement des esprits qui excite la vénération est composé de celui qui excite l'admiration et de celui qui excite la crainte, de laquelle je parlerai ci-après.

CLXIII. — Du dédain.

Tout de même, ce que je nomme le dédain est l'inclination qu'a l'âme à mépriser une cause libre ; en jugeant que bien que de sa nature elle soit capable de faire du bien et du mal, elle est néanmoins si fort au-dessous de nous qu'elle ne nous peut faire ni l'un ni l'autre. Et le mouve-

ment des esprits qui l'excite est composé de ceux qui excitent l'admiration et la sécurité ou la hardiesse.

CLXIV. — De l'usage de ces deux passions.

Et c'est la générosité et la faiblesse de l'esprit ou la bassesse qui déterminent le bon et le mauvais usage de ces deux passions : car d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient; et ainsi on n'a pas seulement une très-profonde humilité aux regards de Dieu, mais aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices. Au contraire ceux qui ont l'esprit bas et faible sont sujets à pécher par excès, quelquefois en ce qu'ils révèrent et craignent des choses qui ne sont dignes que de mépris, et quelquefois en ce qu'ils dédaignent insolemment celles qui méritent le plus d'être révérées; et ils passent souvent fort promptement de l'extrême impiété à la superstition, puis de la superstition à l'impiété, en sorte qu'il n'y a aucun vice ni aucun déréglement d'esprit dont ils ne soient capables.

CLXV. — De l'espérance et de la crainte.

L'espérance est une disposition de l'âme à se persuader que ce qu'elle désire adviendra, laquelle est causée par un mouvement particulier des esprits, à savoir par celui de la joie et du désir mêlés ensemble; et la crainte est une autre disposition de l'âme, qui lui persuade qu'il n'adviendra pas : et il est à remarquer que bien que ces deux passions soient contraires, on les peut néanmoins avoir toutes deux ensemble, à savoir lorsqu'on se représente en même temps

diverses raisons dont les unes font juger que l'accomplissement du désir est facile, les autres le font paraître difficile.

CLXVI. — De la sécurité et du désespoir.

Et jamais l'une de ces passions n'accompagne le désir, qu'elle ne laisse quelque place à l'autre : car lorsque l'espérance est si forte qu'elle chasse entièrement la crainte, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance; et quand on est assuré que ce qu'on désire adviendra, qu'on continue à vouloir qu'il advienne, on cesse néanmoins d'être agité de la passion du désir, qui en faisait rechercher l'événement avec inquiétude : tout de même lorsque la crainte est si extrême qu'elle ôte tout lieu à l'espérance, elle se convertit en désespoir; et ce désespoir, représentant la chose comme impossible, éteint entièrement le désir, lequel ne se porte qu'aux choses possibles.

CLXVII. — De la jalousie.

La jalousie est une espèce de crainte qui se rapporte au désir qu'on a de se conserver la possession de quelque bien; et elle ne vient pas tant de la force des raisons qui font juger qu'on le peut perdre, que de la grande estime qu'on en fait, laquelle est cause qu'on examine jusques aux moindres sujets de soupçon, et qu'on les prend pour des raisons fort considérables.

CLXVIII. — En quoi cette passion peut être honnête.

Et pour ce qu'on doit avoir plus de soin de conserver les biens qui sont fort grands que ceux qui sont moindres, cette passion peut être juste et honnête en quelques occasions.

Ainsi, par exemple, un capitaine qui garde une place de grande importance, a droit d'en être jaloux, c'est-à-dire de se défier de tous les moyens par lesquels elle pourrait être surprise; et une honnête femme n'est pas blâmée d'être jalouse de son honneur, c'est-à-dire de ne se garder pas seulement de mal faire, mais aussi d'éviter jusques aux moindres sujets de médisance.

CLXIX. — En quoi elle est blâmable.

Mais on se moque d'un avaricieux lorsqu'il est jaloux de son trésor, c'est-à-dire lorsqu'il le couve des yeux et ne s'en veut jamais éloigner de peur qu'il lui soit dérobé; car l'argent ne vaut pas la peine d'être gardé avec tant de soin : et on méprise un homme qui est jaloux de sa femme, pour ce que c'est un témoignage qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte, et qu'il a mauvaise opinion de soi ou d'elle. Je dis qu'il ne l'aime pas de la bonne sorte; car, s'il avait une vraie amour pour elle, il n'aurait aucune inclination à s'en défier : mais ce n'est pas proprement elle qu'il aime, c'est seulement le bien qu'il imagine consister à en avoir seul la possession; et il ne craindrait pas de perdre ce bien, s'il ne jugeait pas qu'il en est indigne ou bien que sa femme est infidèle. Au reste cette passion ne se rapporte qu'aux soupçons et aux défiances, car ce n'est pas proprement être jaloux que de tâcher d'éviter quelque mal lorsqu'on a juste sujet de le craindre.

CLXX. — De l'irrésolution.

L'irrésolution est aussi une espèce de crainte qui retenant l'âme comme en balance entre plusieurs actions qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune, et ainsi qu'elle

a du temps pour choisir avant que de se déterminer, en quoi véritablement elle a quelque usage qui est bon; mais lorsqu'elle dure plus qu'il ne faut, et qu'elle fait employer à délibérer le temps qui est requis pour agir, elle est fort mauvaise. Or je dis qu'elle est une espèce de crainte, nonobstant qu'il puisse arriver, lorsqu'on a le choix de plusieurs choses dont la bonté paraît fort égale, qu'on demeure incertain et irrésolu sans qu'on ait pour cela aucune crainte; car cette sorte d'irrésolution vient seulement du sujet qui se présente, et non point d'aucune émotion des esprits : c'est pourquoi elle n'est pas une passion, si ce n'est que la crainte qu'on a de manquer en son choix en augmente l'incertitude. Mais cette crainte est si ordinaire et si forte en quelques-uns, que souvent encore qu'ils n'aient point à choisir, et qu'ils ne voient qu'une seule chose à prendre ou à laisser, elles les retient et fait qu'ils s'arrêtent inutilement à en chercher d'autres; et lors c'est un excès d'irrésolution qui vient d'un trop grand désir de bien faire, et d'une faiblesse de l'entendement lequel n'ayant point de notions claires et distinctes en a seulement beaucoup de confuses : c'est pourquoi le remède contre cet excès est de s'accoutumer à former des jugements certains et déterminés, touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très-mal.

CLXXI. — Du courage et de la hardiesse.

Le courage, lorsque c'est une passion et non point une habitude ou inclination naturelle, est une certaine chaleur ou agitation qui dispose l'âme à se porter puissamment à l'exécution des choses qu'elle veut faire, de quelle nature qu'elles soient; et la hardiesse est une espèce de courage

qui dispose l'âme à l'exécution des choses qui sont les plus dangereuses.

CLXXII. — De l'émulation.

Et l'émulation en est aussi une espèce, mais en un autre sens; car on peut considérer le courage comme un genre qui se divise en autant d'espèces qu'il y a d'objets différents, et en autant d'autres qu'il a de causes : en la première façon la hardiesse est une espèce, en l'autre l'émulation; et cette dernière n'est autre chose qu'une chaleur qui dispose l'âme à entreprendre des choses qu'elle espère lui pouvoir réussir pour ce qu'elle les voit réussir à d'autres, et ainsi c'est une espèce de courage duquel la cause externe est l'exemple. Je dis la cause externe, pour ce qu'il doit outre cela y en avoir toujours une interne qui consiste en ce qu'on a le corps tellement disposé que le désir et l'espérance ont plus de force à faire aller quantité de sang vers le cœur, que la crainte ou le désespoir à l'empêcher.

CLXXIII. — Comment la hardiesse dépend de l'espérance.

Car il est à remarquer que bien que l'objet de la hardiesse soit la difficulté, de laquelle suit ordinairement la crainte ou même le désespoir, en sorte que c'est dans les affaires les plus dangereuses et les plus désespérées qu'on emploie le plus de hardiesse et de courage, il est besoin néanmoins qu'on espère ou même qu'on soit assuré que la fin qu'on se propose réussira, pour s'opposer avec vigueur aux difficultés qu'on rencontre; mais cette fin est différente de cet objet, car on ne saurait être assuré et désespéré d'une même chose en même temps. Ainsi quand les Décies se jetaient au travers des ennemis et couraient à une mort certaine, l'objet de leur hardiesse était la difficulté de con-

server leur vie pendant cette action, pour laquelle difficulté ils n'avaient que du désespoir, car ils étaient certains de mourir; mais leur fin était d'animer leurs soldats par leur exemple, et de leur faire gagner la victoire pour laquelle ils avaient de l'espérance; ou bien aussi leur fin était d'avoir de la gloire après leur mort, de laquelle ils étaient assurés.

CLXXIV. — De la lâcheté et de la peur

La lâcheté est directement opposée au courage, et c'est une langueur ou froideur qui empêche l'âme de se porter à l'exécution des choses qu'elle ferait si elle était exempte de cette passion; et la peur ou l'épouvante, qui est contraire à la hardiesse, n'est pas seulement une froideur, mais aussi un trouble et un étonnement de l'âme, qui lui ôte le pouvoir de résister aux maux qu'elle pense être proches.

CLXXV. — De l'usage de la lâcheté.

Or encore que je ne me puisse persuader que la nature ait donné aux hommes quelque passion qui soit toujours vicieuse, et n'ait aucun usage bon et louable, j'ai toutefois bien de la peine à deviner à quoi ces deux peuvent servir. Il me semble seulement que la lâcheté a quelque usage lorsqu'elle fait qu'on est exempt des peines qu'on pourrait être incité à prendre par des raisons vraisemblables, si d'autres raisons plus certaines, qui les ont fait juger inutiles, n'avaient excité cette passion; car outre qu'elle exempte l'âme de ces peines, elle sert aussi alors pour le corps, en ce que, retardant le mouvement des esprits, elle empêche qu'on ne dissipe ses forces. Mais ordinairement elle est très-nuisible, à cause qu'elle détourne la volonté des actions utiles; et pour ce qu'elle ne vient que de ce qu'on n'a pas

I. p. 298.
with Final
uses in morals.
p. 258.

assez d'espérance ou de désir, il ne faut qu'augmenter en soi ces deux passions pour la corriger.

CLXXVI. — De l'usage de la peur.

Pour ce qui est de la peur ou de l'épouvante, je ne vois point qu'elle puisse jamais être louable ni utile: aussi n'est-ce pas une passion particulière, c'est seulement un excès de lâcheté, d'étonnement et de crainte, lequel est toujours vicieux, ainsi que la hardiesse est un excès de courage, qui est toujours bon pourvu que la fin qu'on se propose soit bonne; et pour ce que la principale cause de la peur est la surprise, il n'y a rien de meilleur pour s'en exempter que d'user de préméditation et de se préparer à tous les événements, la crainte desquels la peut causer.

CLXXVII. — Du remords.

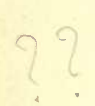
Le remords de conscience est une espèce de tristesse qui vient du doute qu'on a qu'une chose qu'on fait ou qu'on a faite n'est pas bonne; et il présuppose nécessairement le doute : car si on était entièrement assuré que ce qu'on fait fût mauvais, on s'abstiendrait de le faire, d'autant que la volonté ne se porte qu'aux choses qui ont quelque apparence de bonté; et si on était assuré que ce qu'on a déjà fait fût mauvais, on en aurait du repentir, non pas seulement du remords. Or l'usage de cette passion est de faire qu'on examine si la chose dont on doute est bonne ou non, ou d'empêcher qu'on ne la fasse une autre fois pendant qu'on n'est pas assuré qu'elle soit bonne. Mais, pour ce qu'elle présuppose le mal, le meilleur serait qu'on n'eût jamais sujet de la sentir; et on la peut prévenir par les

mêmes moyens par lesquels on se peut exempter de l'irrésolution.

CLXXVIII. — De la moquerie.

La dérision ou moquerie est une espèce de joie mêlée de haine, qui vient de ce qu'on aperçoit quelque petit mal en une personne qu'on en pense être digne : on a de la haine pour ce mal, on a de la joie de le voir en celui qui en est digne ; et lorsque cela survient inopinément, la surprise de l'admiration est cause qu'on s'éclate de rire, suivant ce qui a été dit ci-dessus de la nature du ris. Mais ce mal doit être petit; car s'il est grand, on ne peut croire que celui qui l'a en soit digne, si ce n'est qu'on soit de fort mauvais naturel ou qu'on lui porte beaucoup de haine.

CLXXIX. — Pourquoi les plus imparfaits ont coutume d'être les plus moqueurs.



Et on voit que ceux qui ont des défauts fort apparents, par exemple qui sont boiteux, borgnes, bossus, ou qui ont reçu quelque affront en public, sont particulièrement enclins à la moquerie; car désirant voir tous les autres aussi disgraciés qu'eux, ils sont bien aises des maux qui leur arrivent, et ils les en estiment dignes.

CLXXX. — De l'usage de la raillerie.

Pour ce qui est de la raillerie modeste, qui reprend utilement les vices en les faisant paraître ridicules, sans toutefois qu'on en rie soi-même ni qu'on témoigne aucune haine contre les personnes, elle n'est pas une passion, mais une qualité d'honnête homme, laquelle fait paraître la gaieté de son humeur et la tranquillité de son âme, qui sont des

marques de vertu, et souvent aussi l'adresse de son esprit, en ce qu'il sait donner une apparence agréable aux choses dont il se moque.

CLXXXI. — De l'usage du ris en la raillerie.

Et il n'est pas déshonnête de rire lorsqu'on entend les railleries d'un autre; même elles peuvent être telles que ce serait être chagrin de n'en rire pas : mais lorsqu'on raille soi-même, il est plus séant de s'en abstenir, afin de ne sembler pas être surpris par les choses qu'on dit, ni admirer l'adresse qu'on a de les inventer; et cela fait qu'elles surprennent d'autant plus ceux qui les oient.

CLXXXII. — De l'envie.

Ce qu'on nomme communément envie est un vice qui consiste en une perversité de nature qui fait que certaines gens se fâchent du bien qu'ils voient arriver aux autres hommes, mais je me sers ici de ce mot pour signifier une passion qui n'est pas toujours vicieuse. L'envie donc, en tant qu'elle est une passion, est une espèce de tristesse mêlée de haine, qui vient de ce qu'on voit arriver du bien à ceux qu'on pense en être indignes; ce qu'on ne peut penser avec raison que des biens de fortune : car pour ceux de l'âme ou même du corps, en tant qu'on les a de naissance, c'est assez en être digne que de les avoir reçus de Dieu avant qu'on fût capable de commettre aucun mal.

CLXXXIII. — Comment elle peut être juste ou injuste.

Mais lorsque la fortune envoie des biens à quelqu'un dont il est véritablement indigne et que l'envie n'est excitée en

nous que pour ce qu'aimant naturellement la justice nous sommes fâchés qu'elle ne soit pas observée en la distribution de ces biens, c'est un zèle qui peut être excusable, principalement lorsque le bien qu'on envie à d'autres est de telle nature qu'il se peut convertir en mal entre leurs mains ; comme si c'est quelque charge ou office en l'exercice duquel ils se puissent mal comporter, même lorsqu'on désire pour soi le même bien et qu'on est empêché de l'avoir parce que d'autres qui en sont moins dignes le possèdent, cela rend cette passion plus violente, et elle ne laisse pas d'être excusable pourvu que la haine qu'elle contient se rapporte seulement à la mauvaise distribution du bien qu'on envie, et non point aux personnes qui le possèdent ou le distribuent. Mais il y en a peu qui soient si justes et si généreux que de n'avoir point de haine pour ceux qui les préviennent en l'acquisition d'un bien qui n'est pas communicable à plusieurs, et qu'ils avaient désiré pour eux-mêmes, bien que ceux qui l'ont acquis en soient autant ou plus dignes. Et ce qui est ordinairement le plus envié, c'est la gloire ; car encore que celle des autres n'empêche pas que nous n'y puissions aspirer, elle en rend toutefois l'accès plus difficile et en renchérit le prix.

CLXXXIV. — D'où vient que les envieux sont sujets à avoir le teint plombé.

Au reste, il n'y a aucun vice qui nuise tant à la félicité des hommes que celui de l'envie : car outre que ceux qui en sont entachés s'affligent eux-mêmes, ils troublent aussi de tout leur pouvoir le plaisir des autres ; et ils ont ordinairement le teint plombé, c'est-à-dire mêlé de jaune et de noir et comme de sang meurtri ; d'où vient que l'envie est nommée *livor* en latin : ce qui s'accorde fort bien avec ce qui a été dit ci-dessus des mouvements du sang en la tristesse et en la haine ; car celle-ci fait que la bile jaune, qui

vient de la partie inférieure du foie, et la noire, qui vient de la rate, se répandent du cœur par les artères en toutes les veines, et celle-là fait que le sang des veines a moins de chaleur et coule plus lentement qu'à l'ordinaire, ce qui suffit pour rendre la couleur livide. Mais pour ce que la bile, tant jaune que noire, peut aussi être envoyée dans les veines par plusieurs autres causes, et que l'envie ne les y pousse pas en assez grande quantité pour changer la couleur du teint, si ce n'est qu'elle soit fort grande et de longue durée, on ne doit pas penser que tous ceux en qui on voit cette couleur y soient enclins.

CLXXXV. — De la pitié.

La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes. Ainsi elle est contraire à l'envie, à raison de son objet, et à la moquerie, à cause qu'elle le considère d'autre façon.

CLXXXVI. — Qui sont les plus pitoyables.

Ceux qui se sentent fort faibles et fort sujets aux adversités de la fortune semblent être plus enclins à cette passion que les autres, à cause qu'ils se représentent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver; et ainsi ils sont émus à la pitié plutôt par l'amour qu'ils se portent à eux-mêmes que par celle qu'ils ont pour les autres.

CLXXXVII. — Comment les plus généreux sont touchés de cette passion.

Mais néanmoins ceux qui sont les plus généreux, et qui ont l'esprit le plus fort, en sorte qu'ils ne craignent aucun

mal pour eux, et se tiennent au-delà du pouvoir de la fortune, ne sont pas exempts de compassion lorsqu'ils voient l'infirmité des autres hommes, et qu'ils entendent leurs plaintes ; car c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun. Mais la tristesse de cette pitié n'est plus amère, et comme celle que causent les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, elle est plus dans l'extérieur et dans le sens que dans l'intérieur de l'âme, laquelle a cependant la satisfaction de penser qu'elle fait ce qui est de son devoir, en ce qu'elle compatit avec des affligés. Et il y a en cela de la différence, qu'au lieu que le vulgaire a compassion de ceux qui se plaignent, à cause qu'il pense que les maux qu'ils souffrent sont fort fâcheux, le principal objet de la pitié des plus grands hommes est la faiblesse de ceux qu'ils voient se plaindre, à cause qu'ils n'estiment point qu'aucun accident qui puisse arriver soit un si grand mal qu'est la lâcheté de ceux qui ne le peuvent souffrir avec constance; et bien qu'ils haïssent les vices, ils ne haïssent point pour cela ceux qu'ils y voient sujets, ils ont seulement pour eux de la pitié.

CLXXXVIII. — Qui sont ceux qui n'en sont point touchés.

Mais il n'y a que les esprits malins et envieux qui haïssent naturellement tous les hommes, ou bien ceux qui sont si brutaux, et tellement aveuglés par la bonne fortune, ou désespérés par la mauvaise, qu'ils ne pensent point qu'aucun mal leur puisse arriver, qui soient insensibles à la pitié.

CLXXXIX. — Pourquoi cette passion excite à pleurer.

Au reste on pleure fort aisément en cette passion , à cause que l'amour, envoyant beaucoup de sang vers le cœur, fait

qu'il sort beaucoup de vapeurs par les yeux, et que la froideur de la tristesse, retardant l'agitation de ces vapeurs, fait qu'elles se changent en larmes, suivant ce qui a été dit ci-dessus.

CXC. — De la satisfaction de soi-même.

La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme, qui se nomme tranquillité et repos de conscience; mais celle qu'on acquiert de nouveau, lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne, est une passion, à savoir une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, pour ce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes. Toutefois lorsque cette cause n'est pas juste, c'est-à-dire lorsque les actions dont on tire beaucoup de satisfaction ne sont pas de grande importance ou même qu'elles sont vicieuses, elle est ridicule et ne sert qu'à produire un orgueil et une arrogance impertinente : ce qu'on peut particulièrement remarquer en ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux, c'est-à-dire qui sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu, qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaise, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions.

CXCI. — Du repentir.

Le repentir est directement contraire à la satisfaction de soi-même, et c'est une espèce de tristesse qui vient de ce qu'on croit avoir fait quelque mauvaise action; et elle est très-amère, pour ce que sa cause ne vient que de nous : ce qui n'empêche pas néanmoins qu'elle soit fort utile lorsqu'il est vrai que l'action dont nous nous repentons est mauvaise, et que nous en avons une connaissance certaine, pour ce qu'elle nous incite à mieux faire une autre fois. Mais il arrive souvent que les esprits faibles se repentent des choses qu'ils ont faites, sans savoir assurément qu'elles soient mauvaises; ils se le persuadent seulement, à cause qu'ils le craignent; et s'ils avaient fait le contraire, ils s'en repentiraient en même façon : ce qui est en eux une imperfection digne de pitié; et les remèdes contre ce défaut sont les mêmes qui servent à ôter l'irrésolution.

CXCII. — De la faveur.

La faveur est proprement un désir de voir arriver du bien à quelqu'un pour qui on a de la bonne volonté; mais je me sers ici de ce mot pour signifier cette volonté en tant qu'elle est excitée en nous par quelque bonne action de celui pour qui nous l'avons : car nous sommes naturellement portés à aimer ceux qui font des choses que nous estimons bonnes, encore qu'il ne nous en revienne aucun bien. La faveur, en cette signification, est une espèce d'amour, non point de désir, encore que le désir de voir du bien à celui qu'on favorise l'accompagne toujours; et elle est ordinairement jointe à la pitié, à cause que les disgrâces que nous

voyons arriver aux malheureux sont cause que nous faisons plus de réflexion sur leurs mérites.

CXCIII. — De la reconnaissance.

La reconnaissance est aussi une espèce d'amour excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention. Ainsi elle contient tout le même que la faveur, et cela de plus : qu'elle est fondée sur une action qui nous touche, et dont nous avons désir de nous revancher ; c'est pourquoi elle a beaucoup plus de force, principalement dans les âmes tant soit peu nobles et généreuses.

CXCIV. — De l'ingratitude.

Pour l'ingratitude, elle n'est pas une passion, car la nature n'a mis en nous aucun mouvement des esprits qui l'excite ; mais elle est seulement un vice directement opposé à la reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine : c'est pourquoi ce vice n'appartient qu'aux hommes brutaux et fortement arrogants qui pensent que toutes choses leur sont dues, ou aux stupides qui ne font aucune réflexion sur les bienfaits qu'ils reçoivent, ou aux faibles et abjects qui sentant leur infirmité et leur besoin recherchent bassement le secours des autres, et, après qu'ils l'ont reçu, ils les haïssent, pour ce que, n'ayant pas la volonté de leur rendre la pareille, ou désespérant de le pouvoir, et s'imaginant que tout le monde est mercenaire comme eux, et qu'on ne fait aucun bien qu'avec espérance d'en être récompensé, ils pensent les avoir trompés.

CXCV. — De l'indignation.

L'indignation est une espèce de haine ou d'aversion qu'on a naturellement contre ceux qui font quelque mal, de quelque nature qu'il soit; et elle est souvent mêlée avec l'envie ou avec la pitié, mais elle a néanmoins un objet tout différent: car on n'est indigné que contre ceux qui font du bien ou du mal aux personnes qui n'en sont pas dignes, mais on porte envie à ceux qui reçoivent ce bien et on a pitié de ceux qui reçoivent ce mal. Il est vrai que c'est en quelque façon faire du mal que de posséder un bien dont on n'est pas digne; ce qui peut être la cause pourquoi Aristote et ses suivants, supposant que l'envie est toujours un vice, ont appelé du nom d'indignation celle qui n'est pas vicieuse.

CXCVI. — Pourquoi elle est quelquefois jointe à la pitié, et quelquefois à la moquerie.

C'est aussi en quelque façon recevoir du mal que d'en faire : d'où vient que quelques-uns joignent à leur indignation la pitié, et quelques autres la moquerie, selon qu'ils sont portés de bonne ou de mauvaise volonté envers ceux auxquels ils voient commettre des fautes, et c'est ainsi que le ris de Démocrite et les pleurs d'Héraclite ont pu procéder de même cause.

CXCVII. — Qu'elle est souvent accompagnée d'admiration, et n'est pas incompatible avec la joie.

L'indignation est souvent aussi accompagnée d'admiration : car nous avons coutume de supposer que toutes choses seront faites en la façon que nous jugeons qu'elles

doivent être, c'est-à-dire en la façon que nous estimons bonne; c'est pourquoi lorsqu'il en arrive autrement, cela nous surprend, et nous l'admirons. Elle n'est pas incompatible aussi avec la joie, bien qu'elle soit plus ordinairement jointe à la tristesse : car lorsque le mal dont nous sommes indignés ne nous peut nuire, et que nous considérons que nous n'en voudrions pas faire de semblable, cela nous donne quelque plaisir; et c'est peut-être l'une des causes du ris qui accompagne quelquefois cette passion.

CXCVIII. — De son usage.

Au reste, l'indignation se remarque bien plus en ceux qui veulent paraître vertueux qu'en ceux qui le sont véritablement; car bien que ceux qui aiment la vertu ne puissent voir sans quelque aversion les vices des autres, ils ne se passionnent que contre les plus grands et extraordinaires. C'est être difficile et chagrin que d'avoir beaucoup d'indignation pour des choses de peu d'importance, c'est être injuste que d'en avoir pour celles qui ne sont point blâmables, et c'est être impertinent et absurde de ne restreindre pas cette passion aux actions des hommes, et de l'étendre jusques aux œuvres de Dieu ou de la nature, ainsi que font ceux qui, n'étant jamais contents de leur condition ni de leur fortune, osent trouver à redire en la conduite du monde et aux secrets de la Providence.

CXCIX. — De la colère.

La colère est aussi une espèce de haine ou d'aversion que nous avons contre ceux qui ont quelque mal, ou qui ont tâché de nuire, non pas indifféremment à qui que ce soit, mais particulièrement à nous. Ainsi elle contient tout le

même que l'indignation, et cela de plus : qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous venger, car ce désir l'accompagne presque toujours, et elle est directement opposée à la reconnaissance, comme l'indignation à la faveur; mais elle est incomparablement plus violente que ces trois autres passions, à cause que le désir de repousser les choses nuisibles et de se venger est le plus pressant de tous. C'est le désir joint à l'amour qu'on a pour soi-même, qui fournit à la colère toute l'agitation du sang que le courage et la hardiesse peuvent causer; et la haine fait que c'est principalement le sang bilieux qui vient de la rate et des petites veines du foie qui reçoit cette agitation et entre dans le cœur, où, à cause de son abondance et de la nature de la bile dont il est mêlé, il excite une chaleur plus âpre et plus ardente que n'est celle qui peut y être excitée par l'amour ou par la joie.

CC. — Pourquoi ceux qu'elle fait rougir sont moins à craindre que ceux qu'elle fait pâlir.

Et les signes extérieurs de cette passion sont différents, selon les divers tempéraments des personnes et la diversité des autres passions qui la composent ou se joignent à elle : ainsi on en voit qui pâlissent ou qui tremblent lorsqu'ils se mettent en colère, et on en voit d'autres qui rougissent ou même qui pleurent; et on juge ordinairement que la colère de ceux qui pâlissent est plus à craindre que n'est la colère de ceux qui rougissent : dont la raison est que lorsqu'on ne veut ou qu'on ne peut se venger autrement que de mine et de paroles, on emploie toute sa chaleur et toute sa force dès le commencement qu'on est ému, ce qui est cause qu'on devient rouge, outre que quelquefois le regret et la pitié qu'on a de soi-même, pour ce qu'on ne peut se venger d'autre façon, est cause qu'on pleure; et, au contraire,

ceux qui se réservent et se déterminent à une plus grande vengeance deviennent tristes, de ce qu'ils pensent y être obligés par l'action qui les met en colère, et ils ont aussi quelquefois de la crainte des maux qui peuvent suivre de la résolution qu'ils ont prise, ce qui les rend d'abord pâles, froids et tremblants : mais quand ils viennent après à exécuter leur vengeance, ils se réchauffent d'autant plus qu'ils ont été plus froids au commencement, ainsi qu'on voit que les fièvres qui commencent par le froid ont coutume d'être les plus fortes.

CCI. — Qu'il y a deux sortes de colère, et que ceux qui ont le plus de bonté sont les plus sujets à la première.

Ceci nous avertit qu'on peut distinguer deux espèces de colère : l'une qui est fort prompte et se manifeste fort à l'extérieur, mais néanmoins qui a peu d'effet et peut facilement être apaisée ; l'autre qui ne paraît pas tant à l'abord, mais qui ronge davantage le cœur et qui a des effets dangereux. Ceux qui ont beaucoup de bonté et beaucoup d'amour sont les plus sujets à la première ; car elle ne vient pas d'une profonde haine, mais d'une prompte aversion qui les surprend, à cause qu'étant portés à imaginer que toutes choses doivent aller en la façon qu'ils jugent être la meilleure, sitôt qu'il en arrive autrement ils admirent et s'en offensent, souvent même sans que la chose les touche en leur particulier, à cause qu'ayant beaucoup d'affection ils s'intéressent pour ceux qu'ils aiment en même façon que pour eux-mêmes : ainsi ce qui ne serait qu'un sujet d'indignation pour un autre, est pour eux un sujet de colère ; et pour ce que l'inclination qu'ils ont à aimer fait qu'ils ont beaucoup de chaleur et beaucoup de sang dans le cœur, l'aversion qui les surprend ne peut y pousser si peu de bile que cela ne cause d'abord une grande

émotion dans ce sang : mais cette émotion ne dure guère, à cause que la force de la surprise ne continue pas ; et que sitôt qu'ils s'aperçoivent que le sujet qui les a fâchés ne les devait pas tant émouvoir, ils s'en repentent.

CCII. — Que ce sont les âmes faibles et basses qui se laissent le plus emporter à l'autre.

L'autre espèce de colère, en laquelle prédomine la haine et la tristesse, n'est pas si apparente d'abord sinon peut-être en ce qu'elle fait pâlir le visage ; mais sa force est augmentée peu à peu par l'agitation d'un ardent désir de se venger excité dans le sang, lequel, étant mêlé avec la bile qui est poussée vers le cœur de la partie inférieure du foie et de la rate, y excite une chaleur fort âpre et fort piquante. Et comme ce sont les âmes les plus généreuses qui ont le plus de reconnaissance, ainsi ce sont celles qui ont le plus d'orgueil et qui sont les plus basses et les plus infirmes qui se laissent le plus emporter à cette espèce de colère ; car les injures paraissent d'autant plus grandes que l'orgueil fait qu'on s'estime davantage, et aussi d'autant qu'on estime davantage les biens qu'elles ôtent, lesquels on estime d'autant plus qu'on a l'âme plus faible et plus basse, à cause qu'ils dépendent d'autrui.

CCIII. — Que la générosité sert de remède contre ses excès.

Au reste, encore que cette passion soit utile pour nous donner de la vigueur à repousser les injures, il n'y en a toutefois aucune dont on doive éviter les excès avec plus de soin, pour ce que, troublant le jugement, ils font souvent commettre des fautes dont on a par après du repentir, et même que quelquefois ils empêchent qu'on ne repousse si

bien ces injures qu'on pourrait faire si on avait moins d'émotion. Mais comme il n'y a rien qui la rende plus excessive que l'orgueil, ainsi je crois que la générosité est le meilleur remède qu'on puisse trouver contre ses excès, pour ce que faisant qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même, qu'on cesse d'avoir lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un, elle fait qu'on n'a que du mépris ou tout au plus de l'indignation pour les injures dont les autres ont coutume de s'offenser.

CCIV. — De la gloire.

Ce que j'appelle ici du nom de gloire est une espèce de joie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres. Ainsi elle est différente de la satisfaction intérieure, qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action ; car on est quelquefois loué pour des choses qu'on ne croit point être bonnes, et blâmé pour celles qu'on croit être meilleures : mais elles sont l'une et l'autre des espèces de l'estime qu'on fait de soi-même, aussi bien que des espèces de joie ; car c'est un sujet pour s'estimer que de voir qu'on est estimé par les autres.

CCV. — De la honte.

La honte, au contraire, est une espèce de tristesse fondée aussi sur l'amour de soi-même, et qui vient de l'opinion ou de la crainte qu'on a d'être blâmé ; elle est, outre cela, une espèce de modestie ou d'humilité et défiance de soi-même : car lorsqu'on s'estime si fort qu'on ne se peut imaginer

d'être méprisé par personne, on ne peut pas aisément être honteux.

CCVI. — De l'usage de ces deux passions.

Or la gloire et la honte ont même usage en ce qu'elles nous incitent à la vertu, l'une par l'espérance, l'autre par la crainte ; il est seulement besoin d'instruire son jugement touchant ce qui est véritablement digne de blâme ou de louange, afin de n'être pas honteux de bien faire, et ne tirer point de vanité de ses vices, ainsi qu'il arrive à plusieurs. Mais il n'est pas bon de se dépouiller entièrement de ces passions, ainsi que faisaient autrefois les cyniques ; car encore que le peuple juge très-mal, toutefois, à cause que nous ne pouvons vivre sans lui, et qu'il nous importe d'en être estimés, nous devons souvent suivre ses opinions plutôt que les nôtres, touchant l'extérieur de nos actions.

CCVII. — De l'impudence.

L'impudence ou l'effronterie, qui est un mépris de honte, et souvent aussi de gloire, n'est pas une passion, pour ce qu'il n'y a en nous aucun mouvement particulier des esprits qui l'excite : mais c'est un vice opposé à la honte, et aussi à la gloire, en tant que l'une et l'autre sont bonnes, ainsi que l'ingratitude est opposée à la reconnaissance, et la cruauté à la pitié. Et la principale cause de l'effronterie vient de ce qu'on a reçu plusieurs fois de grands affronts ; car il n'y a personne qui ne s'imagine, étant jeune, que la louange est un bien, et l'infamie un mal, beaucoup plus importants à la vie qu'on ne trouve par expérience qu'ils sont, lorsqu'ayant reçu quelques affronts signalés on se voit entièrement privé d'honneur, et méprisé par un chacun. C'est pourquoi ceux-là deviennent effrontés, qui, ne mesurant le bien

et le mal que par les commodités du corps, voient qu'ils en jouissent après ces affronts tout aussi bien qu'auparavant, ou même quelquefois beaucoup mieux, à cause qu'ils sont déchargés de plusieurs contraintes auxquelles l'honneur les obligeait ; et que si la perte des biens est jointe à leur disgrâce il se trouve des personnes charitables qui leur donnent.

CCVIII. — Du dégoût.

Le dégoût est une espèce de tristesse qui vient de la même cause dont la joie est venue auparavant ; car nous sommes tellement composés, que la plupart des choses dont nous jouissons ne sont bonnes à notre égard que pour un temps, et deviennent par après incommodes : ce qui paraît principalement au boire et au manger, qui ne sont utiles que pendant qu'on a de l'appétit, et qui sont nuisibles lorsqu'on n'en a plus ; et pour ce qu'elles cessent alors d'être agréables au goût, on a nommé cette passion *dégoût.*

CCIX. — Du regret.

Le regret est aussi une espèce de tristesse, laquelle a une particulière amertume, en ce qu'elle est toujours jointe à quelque désespoir et à la mémoire du plaisir que nous a donné la jouissance ; car nous ne regrettons jamais que les biens dont nous avons joui, et qui sont tellement perdus que nous n'avons aucune espérance de les recouvrer au temps et en la façon que nous les regrettons.

CCX. — De l'allégresse.

Enfin, ce que je nomme allégresse est une espèce de joie en laquelle il y a cela de particulier : que sa douceur est

augmentée par la souvenance des maux qu'on a soufferts, et desquels on se sent allégé en même façon que si on se sentait déchargé de quelque pesant fardeau qu'on eût longtemps porté sur ses épaules. Et je ne vois rien de fort remarquable en ces trois passions, aussi ne les ai-je mises ici que pour suivre l'ordre du dénombrement que j'ai fait ci-dessus; mais il me semble que ce dénombrement a été utile, pour faire voir que nous n'en omettions aucune qui fût digne de quelque particulière considération.

CCXI. — Un remède général contre les passions.

Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant; car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès, contre lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourraient suffire, si chacun avait assez de soin de les pratiquer. Mais pour ce que j'ai mis entre ces remèdes la préméditation et l'industrie par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel, en s'exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints, j'avoue qu'il y a peu de personnes qui se soient assez préparées en cette façon contre toutes sortes de rencontres, et que ces mouvements excités dans le sang par les objets des passions suivent d'abord si promptement des seules impressions qui se font dans le cerveau, et de la disposition des organes, encore que l'âme n'y contribue en aucune façon, qu'il n'y a point de sagesse humaine qui soit capable de leur résister lorsqu'on n'y est pas assez préparé. Ainsi plusieurs ne sauraient s'abstenir de rire étant chatouillés, encore qu'ils n'y prennent point de plaisir; car l'impression de la joie et de la surprise, qui les a fait rire autrefois pour

le même sujet, étant réveillée en leur fantaisie, fait que leur poumon est subitement enflé malgré eux par le sang que le cœur lui envoie. Ainsi ceux qui sont fort portés de leur naturel aux émotions de la joie et de la pitié, ou de la peur, ou de la colère, ne peuvent s'empêcher de pâmer, ou de pleurer, ou de trembler, ou d'avoir le sang tout ému, en même façon que s'ils avaient la fièvre, lorsque leur fantaisie est fortement touchée par l'objet de quelqu'une de ces passions. Mais ce qu'on peut toujours faire en telle occasion, et que je pense pouvoir mettre ici comme le remède le plus général et le plus aisé à pratiquer contre tous les excès des passions, c'est que, lorsqu'on se sent le sang ainsi ému, on doit être averti et se souvenir que tout ce qui se présente à l'imagination tend à tromper l'âme et à lui faire paraître les raisons qui servent à persuader l'objet de sa passion beaucoup plus fortes qu'elles ne sont, et celles qui servent à la dissuader beaucoup plus faibles. Et lorsque la passion ne persuade que des choses dont l'exécution souffre quelque délai, il faut s'abstenir d'en porter sur l'heure aucun jugement, et se divertir par d'autres pensées jusqu'à ce que le temps et le repos aient entièrement apaisé l'émotion qui est dans le sang. Et, enfin, lorsqu'elle incite à des actions touchant lesquelles il est nécessaire qu'on prenne résolution sur-le-champ, il faut que la volonté se porte principalement à considérer et à suivre les raisons qui sont contraires à celles que la passion représente, encore qu'elles paraissent moins fortes : comme lorsqu'on est inopinément attaqué par quelque ennemi, l'occasion ne permet pas qu'on emploie aucun temps à délibérer. Mais ce qu'il me semble que ceux qui sont accoutumés à faire réflexion sur leurs actions peuvent toujours, c'est que, lorsqu'ils se sentiront saisis de la peur, ils tâcheront à détourner leur pensée de la considération du danger, en se représentant les raisons pour lesquelles il y a beaucoup plus de sûreté et plus d'honneur en la résistance qu'en la fuite ; et, au contraire, lorsqu'ils

sentiront que le désir de vengeance et la colère les incite à courir inconsidérément vers ceux qui les attaquent, ils se souviendront de penser que c'est imprudence de se perdre quand on peut sans déshonneur se sauver, et que si la partie est fort inégale il vaut mieux faire une honnête retraite ou prendre quartier que de s'exposer brutalement à une mort certaine.

CCXII. — Que c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie.

Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part : mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions ; en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie : il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume, lorsqu'ils ne les savent pas bien employer, et que la fortune leur est contraire ; mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître, et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous.

FIN DES PASSIONS DE L'AME.

LETTRES

ET FRAGMENTS DE LETTRES

SUR LA CONDUITE DE LA VIE.

LETTRES

ET FRAGMENTS DE LETTRES

SUR LA CONDUITE DE LA VIE.

I.

FRAGMENT [1].

La philosophie que nous cherchons, moi et tous ceux qui l'aiment, n'est rien autre chose que la connaissance des vérités qui peuvent être saisies par la lumière naturelle et appliquées aux choses humaines, de sorte que nulle étude ne peut être plus honnête, plus digne d'un homme et même plus utile en cette vie...

C'est chose odieuse de vouloir innover en matière de religion, parce que chacun croyant celle qu'il embrasse instituée par Dieu même, qui ne peut se tromper, croit par conséquent qu'il n'y peut rien introduire de nouveau qui ne soit mauvais : mais pour la philosophie, que tout le monde avoue n'être pas encore assez connue des hommes et pouvoir s'agrandir par de belles découvertes, il n'y a rien de plus louable que d'y être novateur.

[1] Lettre à G. Voët, 1re partie.

II.

A MADAME ÉLISABETH, PRINCESSE PALATINE[1].

15 mars 1645.

MADAME,

Je n'ai pu lire la lettre que Votre Altesse m'a fait l'honneur de m'écrire sans avoir des ressentiments extrêmes de voir qu'une vertu si rare et si accomplie ne soit pas accompagnée de la santé ni des prospérités qu'elle mérite, et je conçois aisément la multitude des déplaisirs qui se présentent continuellement à elle, et qui sont d'autant plus difficiles à surmonter que souvent ils sont de telle nature que la vraie raison n'ordonne pas qu'on s'oppose directement à eux et qu'on tâche de les chasser; ce sont des ennemis domestiques avec lesquels, étant contraint de converser, on est obligé de se tenir sans cesse sur ses gardes, afin d'empêcher qu'ils ne nuisent; et je ne trouve à cela qu'un seul remède, qui est d'en divertir son imagination et ses sens le plus qu'il est possible, et de n'employer que l'entendement seul à les considérer lorsqu'on y est obligé par la prudence. On peut, ce me semble, aisément remarquer ici la différence qui est entre l'entendement et l'imagination ou le sens; car elle est telle que je crois qu'une personne qui aurait d'ailleurs toute sorte de sujet d'être contente, mais qui verrait continuellement représenter devant soi des tragédies dont tous les actes

[1] Lettre XXIII du tome Ier de l'édition in-4°.

fussent funestes, et qui ne s'occuperait qu'à considérer des objets de tristesse et de pitié qu'elle sût être feints ou fabuleux, en sorte qu'ils ne fissent que tirer des larmes de ses yeux et émouvoir son imagination sans toucher son entendement, je crois, dis-je, que cela seul suffirait pour accoutumer son cœur à se resserrer et à jeter des soupirs; ensuite de quoi la circulation du sang étant retardée et ralentie, les plus grossières parties de ce sang, s'attachant les unes aux autres, pourraient facilement lui opiler la rate, en s'embarrassant et s'arrêtant dans ses pores; et les plus subtiles, retenant leur agitation, lui pourraient altérer le poumon et causer une toux qui à la longue serait fort à craindre. Et au contraire, une personne qui aurait une infinité de véritables sujets de déplaisir, mais qui s'étudierait avec tant de soin à en détourner son imagination qu'elle ne pensât jamais à eux que lorsque la nécessité des affaires l'y obligerait, et qu'elle employât tout le reste de son temps à ne considérer que des objets qui lui pussent apporter du contentement et de la joie, outre que cela lui serait grandement utile pour juger plus sainement des choses qui lui importeraient, pour ce qu'elle les regarderait sans passion, je ne doute point que cela seul ne fût capable de la remettre en santé, bien que sa rate et ses poumons fussent déjà fort mal disposés par le mauvais tempérament du sang que cause la tristesse; principalement si elle se servait aussi des remèdes de la médecine pour résoudre cette partie du sang qui cause des obstructions; à quoi je juge que les eaux de Spa sont très-propres, surtout si Votre Altesse observe en les prenant ce que les médecins ont coutume de recommander, qui est qu'il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de pensées tristes, et même aussi de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdeur d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne

pensent à rien; ce qui n'est pas perdre le temps, mais le bien employer; car on peut cependant se satisfaire, par l'espérance que par ce moyen on recouvrera une parfaite santé, laquelle est le fondement de tous les autres biens qu'on peut avoir en cette vie. Je sais bien que je n'écris rien ici que Votre Altesse ne sache mieux que moi, et que ce n'est pas tant la théorie que la pratique qui est difficile en ceci; mais la faveur extrême qu'elle me fait de témoigner qu'elle n'a pas désagréable d'entendre mes sentiments me fait prendre la liberté de les écrire tels qu'ils sont, et me donne encore celle d'ajouter ici que j'ai expérimenté en moi-même qu'un mal presque semblable, et même plus dangereux, s'est guéri par le remède que je viens de dire; car étant né d'une mère qui mourut peu de jours après ma naissance d'un mal de poumon causé par quelques déplaisirs, j'avais hérité d'elle une toux sèche et une couleur pâle que j'ai gardées jusques à l'âge de plus de vingt ans, et qui faisaient que tous les médecins qui m'ont vu avant ce temps-là me condamnaient à mourir jeune; mais je crois que l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre le plus agréables, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul, est cause que cette indisposition, qui m'était comme naturelle, s'est peu à peu entièrement passée. J'ai beaucoup d'obligation à Votre Altesse de ce qu'il lui a plu me mander son sentiment du livre de M. le chevalier d'Igby, lequel je ne serai point capable de lire jusqu'à ce qu'on l'ait traduit en latin, ce que M. Jouson[1], qui était hier ici, m'a dit que quelques-uns veulent faire. Il m'a dit aussi que je pouvais adresser mes lettres pour Votre Altesse par les messagers ordinaires, ce que je n'eusse osé faire sans lui, et j'avais différé d'écrire celle-ci pour ce que j'attendais qu'un de mes amis allât

[1] Samson Jouson, prédicateur de la reine de Bohême, mère de la princesse Élisabeth.

à la Haye pour la lui donner. Je regrette infiniment l'absence de M. de Pollot, pour ce que je pouvais apprendre par lui l'état de votre disposition; mais les lettres qu'on envoie pour moi au messager d'Alcmar ne manquent point de m'être rendues, et comme il n'y a rien au monde que je désire avec tant de passion que de pouvoir rendre service à Votre Altesse, il n'y a rien aussi qui me puisse rendre plus heureux que d'avoir l'honneur de recevoir ses commandements. Je suis, etc.

III.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH [1].

1er avril 1645.

MADAME,

Je supplie très-humblement Votre Altesse de me pardonner si je ne puis plaindre son indisposition lorsque j'ai l'honneur de recevoir de ses lettres, car j'y remarque toujours des pensées si nettes et des raisonnements si fermes qu'il ne m'est pas possible de me persuader qu'un esprit capable de les concevoir soit logé dans un corps faible et malade. Quoi qu'il en soit, la connaissance que Votre Altesse témoigne avoir du mal et des remèdes qui le peuvent surmonter m'assure qu'elle ne manquera pas d'avoir aussi l'adresse qui est requise pour les employer. Je sais bien qu'il est presque impossible de résister aux premiers troubles que les nouveaux

[1] Lettre XXIV du tome Ier de l'édition in-4°.

malheurs excitent en nous, et même que ce sont ordinairement les meilleurs esprits dont les passions sont plus violentes et agissent plus fort sur leur corps; mais il me semble que le lendemain, lorsque le sommeil a calmé l'émotion qui arrive dans le sang en telles rencontres, on peut commencer à se remettre l'esprit et le rendre tranquille; ce qui se fait en s'étudiant à considérer tous les avantages qu'on peut tirer de la chose qu'on avait prise le jour précédent pour un grand malheur, et à détourner son attention des maux qu'on y avait imaginés. Car il n'y a point d'événements si funestes ni si absolument mauvais au jugement du peuple, qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables. Et Votre Altesse peut tirer cette consolation générale des disgrâces de la fortune, qu'elles ont peut-être beaucoup contribué à lui faire cultiver son esprit au point qu'elle a fait; c'est un bien qu'elle doit estimer plus qu'un empire. Les grandes prospérités éblouissent et enivrent souvent de telle sorte qu'elles possèdent plutôt ceux qui les ont qu'elles ne sont possédées par eux; et bien que cela n'arrive pas aux esprits de la trempe du vôtre, elles leur fournissent toujours moins d'occasions de s'exercer que ne font les adversités; et je crois que comme il n'y a aucun bien au monde, excepté le bon sens, qu'on puisse absolument nommer bien, il n'y a aussi aucun mal dont on ne puisse tirer quelque avantage, ayant le bon sens. J'ai tâché ci-devant de persuader la nonchalance à Votre Altesse, pensant que les occupations trop sérieuses affaiblissent le corps en fatiguant l'esprit; mais je ne lui voudrais pas pour cela dissuader les soins qui sont nécessaires pour détourner sa pensée des objets qui la peuvent attrister, et je ne doute point que les divertissements d'étude, qui seraient fort pénibles à d'autres, ne lui puissent quelquefois servir de relâche. Je m'estimerais extrêmement heureux si je pouvais contribuer à les lui rendre plus faciles, et j'ai bien plus de désir d'aller apprendre à

la Haye quelles sont les vertus des eaux de Spa que de connaître ici celles des plantes de mon jardin, et bien plus aussi que je n'ai soin de ce qui se passe à Groningue ou à Utrecht, à mon avantage ou désavantage; cela m'obligera de suivre dans quatre ou cinq jours cette lettre, et je serai tous les jours de ma vie, etc.

IV.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

20 avril 1645.

MADAME,

L'air a toujours été si inconstant depuis que je n'ai eu l'honneur de voir Votre Altesse, et il y a eu des journées si froides pour la saison, que j'ai eu souvent de l'inquiétude et de la crainte que les eaux de Spa ne fussent pas aussi saines et aussi utiles qu'elles auraient été en un temps plus serein; et pour ce que vous m'avez fait l'honneur de me témoigner que mes lettres vous pourraient servir de quelque divertissement, pendant que les médecins vous recommandent de n'occuper votre esprit à aucune chose que le travail, je serais mauvais ménager de la faveur qu'il vous a plu me faire en me permettant de vous écrire, si je manquais d'en prendre les premières occasions. Je m'imagine que la plupart des lettres que vous recevez d'ailleurs vous donnent de l'émotion, et qu'avant même que de les lire vous appréhen-

[1] Lettre III du tome Ier de l'édition in-4°.

dez d'y trouver quelques nouvelles qui vous déplaisent, à cause que la malignité de la fortune vous a dès longtemps accoutumée à en recevoir souvent de telles; mais pour celles qui viennent d'ici, vous êtes au moins assurée que si elles ne vous donnent aucun sujet de joie, elles ne vous en donneront point aussi de tristesse, et que vous les pourrez ouvrir à toute heure, sans craindre qu'elles troublent la digestion des eaux que vous prenez. Car, n'apprenant en ce désert aucune chose de ce qui se fait au reste du monde, et n'ayant aucunes pensées plus fréquentes que celles qui, me représentant les vertus de Votre Altesse, me font souhaiter de la voir aussi heureuse et aussi contente qu'elle mérite, je n'ai point d'autre sujet pour vous entretenir que de parler des moyens que la philosophie nous enseigne pour obtenir cette souveraine félicité que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes. L'un de ces moyens, qui me semble des plus utiles, est d'examiner ce que les anciens en ont écrit, et tâcher à renchérir par-dessus eux, en ajoutant quelque chose à leurs préceptes; car ainsi on peut rendre ces préceptes parfaitement siens, et se disposer à les mettre en pratique. C'est pourquoi, afin de suppléer au défaut de mon esprit, qui ne peut rien produire de soi-même que je juge mériter d'être lu par Votre Altesse, et afin que mes lettres ne soient pas entièrement vides et inutiles, je me propose de les remplir dorénavant des considérations que je tirerai de la lecture de quelque livre, à savoir de celui que Sénèque a écrit, *De vita beata*, si ce n'est que vous aimiez mieux en choisir un autre, ou bien que ce dessein vous soit désagréable. Mais si je vois que vous l'approuviez, ainsi que je l'espère, et principalement aussi s'il vous plaît de m'obliger tant que de me faire part de vos remarques touchant le même livre, outre qu'elles serviront de beaucoup à m'instruire, elles me donneront occasion de rendre les miennes plus exactes, et je les cultiverai avec d'autant plus de soin que je jugerai

que cet entretien vous sera plus agréable; car il n'y a rien au monde que je désire avec plus de zèle que de témoigner en tout ce qui peut être de mon pouvoir que je suis, etc.

V.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

1er mai 1645.

MADAME,

Lorsque j'ai choisi le livre de Sénèque *De vita beata* pour le proposer à Votre Altesse comme un entretien qui lui pourrait être agréable, j'ai eu seulement égard à la réputation de l'auteur et à la dignité de la matière, sans penser à la façon dont il la traite; laquelle ayant depuis considérée, je ne la trouve pas assez exacte pour mériter d'être suivie. Mais afin que Votre Altesse en puisse juger plus aisément, je tâcherai ici d'expliquer en quelle sorte il me semble que cette matière eût dû être traitée par un philosophe tel que lui, qui, n'étant point éclairé de la foi, n'avait que la raison naturelle pour guide. Il dit fort bien au commencement que *vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant.* Mais il est besoin de savoir ce que c'est que *vivere beate,* je dirais en français *vivre heureusement,* sinon qu'il y a de la différence entre l'heur et la béatitude, en ce que l'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux-là sont estimés plus heureux que sages, auxquels il est arrivé

[1] Lettre IV du tome Ier de l'édition in-4°.

quelque bien qu'ils ne se sont point procuré ; au lieu que la béatitude consiste, ce me semble, en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure que n'ont pas d'ordinaire ceux qui sont les plus favorisés de la fortune, et que les sages acquièrent sans elle. Ainsi *vivere beate*, vivre en béatitude, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait. Considérant après cela ce que c'est *quod beatam vitam efficiat*, c'est-à-dire quelles sont les choses qui nous peuvent donner ce souverain contentement, je remarque qu'il y en a de deux sortes, à savoir de celles qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et de celles qui n'en dépendent point, comme les honneurs, les richesses et la santé ; car il est certain qu'un homme bien né, qui n'est point malade, qui ne manque de rien, et qui avec cela est aussi sage et aussi vertueux qu'un autre qui est pauvre, malsain et contrefait, peut jouir d'un plus parfait contentement que lui. Toutefois, comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur, ainsi prenant le contentement d'un chacun pour la plénitude et l'accomplissement de ses désirs réglés selon la raison, je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits aussi bien que les autres, encore qu'ils ne jouissent pas de tant de biens. Et ce n'est que de cette sorte de contentement dont il est ici question ; car puisque l'autre n'est aucunement en notre pouvoir, la recherche en serait superflue. Or il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même, et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale que j'ai mises dans le Discours de la Méthode.

La première est qu'il tâche toujours de se servir le mieux qu'il lui est possible de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie.

La seconde est qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que sa raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée; mais on l'a divisée en plusieurs espèces, à qui l'on a donné divers noms à cause des divers objets auxquels elle s'étend.

La troisième, qu'il considère que pendant qu'il se conduit ainsi autant qu'il peut selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir les uns que les autres, et que par ce moyen il s'accoutume à ne les point désirer; car il n'y a rien que le désir et le regret ou le repentir qui nous puissent empêcher d'être contents. Mais si nous faisons toujours ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir par après que nous nous sommes trompés, pour ce que ce n'est point par notre faute. Et ce qui fait que nous ne désirons point d'avoir, par exemple, plus de bras ou plus de langues que nous n'en avons, mais que nous désirons bien d'avoir plus de santé ou plus de richesses, c'est seulement que nous imaginons que ces choses-ci pourraient être acquises par notre conduite, ou bien qu'elles sont dues à notre nature et que ce n'est pas le même des autres. De laquelle opinion nous pouvons nous dépouiller, en considérant que, puisque nous avons toujours suivi le conseil de notre raison, nous n'avons rien omis de ce qui était en notre pouvoir, et que les maladies et les infortunes ne sont pas moins naturelles à l'homme que les prospérités et la santé. Au reste toutes sortes de désirs ne sont pas incompatibles avec la béatitude, il n'y a que ceux qui sont accompagnés d'impatience et de tristesse. Il n'est pas nécessaire aussi que notre raison ne se trompe point, il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu

pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé être les meilleures, et ainsi la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie.

Mais néanmoins pour ce que notre vertu, lorsqu'elle n'est pas assez éclairée par l'entendement, peut être fausse, c'est-à-dire que la résolution et la volonté de bien faire nous peut porter à des choses mauvaises quand nous les croyons bonnes, le contentement qui en revient n'est pas solide, et pour ce qu'on oppose ordinairement cette vertu aux plaisirs, aux appétits et aux passions, elle est très-difficile à mettre en pratique; au lieu que le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse, et même, l'accordant avec les plaisirs licites, il en rend l'usage si aisé, et, nous faisant connaître la condition de notre nature, il borne tellement nos désirs qu'il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison, et par conséquent que l'étude qui sert à l'acquérir est la plus utile occupation qu'on peut avoir, comme elle est aussi sans doute la plus agréable et la plus douce. Ensuite de quoi il me semble que Sénèque eût dû nous enseigner toutes les principales vérités dont la connaissance est requise pour faciliter l'usage de la vertu et régler nos désirs et nos passions, et ainsi jouir de la béatitude naturelle, ce qui aurait rendu son livre le meilleur et le plus utile qu'un philosophe païen eût su écrire. Toutefois ce n'est ici que mon opinion, laquelle je soumets au jugement de Votre Altesse; et si elle me fait tant de faveur que de m'avertir en quoi je manque, je lui en aurai une très-grande obligation et je témoignerai en me corrigeant que je suis, etc.

FRAGMENT [1].

Nonobstant qu'il soit très-vrai qu'aucune chose extérieure n'est en notre pouvoir qu'en tant qu'elle dépend de la direction de notre âme, et que rien n'y est absolument que nos pensées, et qu'il n'y ait, ce me semble, personne qui puisse faire difficulté de l'accorder, lorsqu'il y pensera expressément, j'ai dit néanmoins qu'il faut s'accoutumer à le croire, et même qu'il est besoin à cet effet d'un long exercice et d'une méditation souvent répétée, dont la raison est que nos appétits et nos passions nous dictent continuellement le contraire, et que nous avons tant de fois éprouvé, dès notre enfance, qu'en pleurant ou commandant, etc., nous nous sommes fait obéir par nos nourrices, et avons obtenu les choses que nous désirions, que nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues. En quoi ceux qui sont nés grands et heureux ont le plus d'occasions de se tromper, et l'on voit aussi que ce sont ordinairement ceux qui supportent le plus impatiemment les disgrâces de la fortune. Mais il n'y a point, ce me semble, de plus dignes occupations pour un philosophe que de s'accoutumer à croire ce que lui dicte la vraie raison et à se garder des fausses opinions que ses appétits naturels lui persuadent.

FRAGMENT [2].

Ce que vous me mandez de saint Augustin et de saint Ambroise, que notre cœur et nos pensées ne sont pas en notre pouvoir, et que *mentem confundunt alioque tra-*

[1] Lettre II du tome II de l'édition in-4°, à un inconnu.
[2] Lettre XIV du tome III de l'édition in-4°, au R. P. Mersenne.

hunt, etc., ne s'entend que de la partie sensitive de l'âme, qui reçoit les impressions des objets, soit extérieurs, soit intérieurs, comme les sensations, etc., et en ceci je suis bien d'accord avec eux, et je n'ai jamais dit que toutes nos pensées fussent en notre pouvoir, mais seulement que s'il y a quelque chose absolument en notre pouvoir, ce sont nos pensées, à savoir celles qui viennent de la volonté et du libre arbitre, en quoi ils ne me contredisent aucunement, et ce qui m'a fait écrire cela n'a été que pour faire entendre que la juridiction de notre libre arbitre n'était point absolue sur aucune chose corporelle, ce qui est vrai sans contredit.

FRAGMENT [1].

Pour le libre arbitre, je n'ai point vu ce que le R. P. Petau en a écrit; mais de la façon que vous expliquez votre opinion sur ce sujet, il ne me semble pas que la mienne en soit fort éloignée. Car premièrement je vous supplie de remarquer que je n'ai point dit que l'homme ne fût indifférent que là où il manque de connaissance, mais bien qu'il est d'autant plus indifférent qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre; ce qui ne peut, ce me semble, être nié de personne. Et je suis d'accord avec vous en ce que vous dites qu'on peut suspendre son jugement; mais j'ai tâché d'expliquer le moyen par lequel on le peut suspendre; car il est, ce me semble, certain que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate;* en sorte que, voyant très-clairement qu'une chose nous est propre, il est très-malaisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais pour ce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une

[1] Lettre cxv du tome Ier de l'édition in-4°, à un R. P. jésuite.

même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire. Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom; car j'avoue que cette puissance est en la volonté; mais pour ce que je ne vois point qu'elle soit autre quand elle est accompagnée de l'indifférence, laquelle vous avouez être une imperfection, que quand elle n'en est point accompagnée et qu'il n'y a rien dans l'entendement que de la lumière, comme dans celui des bienheureux qui sont confirmés en grâce, je nomme généralement libre tout ce qui est volontaire, et vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer, qui est accompagnée de l'indifférence. Mais je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple.

Pour les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres, à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer; mais c'est en eux une pure négation de n'être pas forcés ni contraints. Rien ne m'a empêché de parler de la liberté que nous avons à suivre le bien ou le mal, sinon que j'ai voulu éviter autant que j'ai pu les controverses de la théologie et me tenir dans les bornes de la philosophie naturelle. Mais je vous avoue qu'en tout ce où il y a occasion de pécher, il y a de l'indifférence; et je ne crois point que pour mal faire il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais; il suffit de le voir confusément, ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela l'était, sans le voir en aucune façon, c'est-à-dire sans avoir attention aux raisons qui le prouvent; car si nous le voyions clairement, il nous serait impossible de

pécher pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*. Et on ne laisse pas de mériter, bien que, voyant très-clairement ce qu'il faut faire, on le fasse infailliblement et sans aucune indifférence, comme a fait Jésus-Christ en cette vie; car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire par son moyen que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement qu'elle ne soit point du tout indifférente. Au reste, je n'ai point écrit que la grâce empêchât entièrement l'indifférence, mais seulement qu'elle nous fait pencher davantage vers un côté que vers l'autre, et ainsi qu'elle la diminue, bien qu'elle ne diminue pas la liberté; d'où il suit, ce me semble, que cette liberté ne consiste point en l'indifférence.

FRAGMENT[1].

... Vous rejetez ce que j'ai dit, qu'il suffit de bien juger pour bien faire; et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'école est que *voluntas non fertur in malum nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repræsentatur ab intellectu*, d'où vient ce mot, *omnis peccans est ignorans*; en sorte que si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien, qui ne le fût, elle ne pourrait manquer en son élection. Mais il lui représente souvent diverses choses en même temps, d'où vient le mot *video meliora proboque*, qui n'est que pour les esprits faibles; et le bien faire dont je parle ne se peut entendre en terme de théologie où il est parlé de la grâce, mais seulement de philosophie morale et naturelle où cette grâce n'est point considérée...

[1] Lettre cx du tome Ier de l'édition in-4°, à M***. Elle est adressée à des amis du P. Mersenne.

VI.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

15 mai 1645.

MADAME,

Encore que je ne sache point si mes dernières ont été rendues à Votre Altesse et que je ne puisse rien écrire touchant le sujet que j'avais pris pour avoir l'honneur de vous entretenir que je ne doive penser que vous savez mieux que moi, je ne laisse pas toutefois de continuer, sur la créance que j'ai que mes lettres ne vous seront pas plus importunes que les livres qui sont en votre bibliothèque. Car d'autant qu'elles ne contiennent aucunes nouvelles que vous ayez intérêt de savoir promptement, rien ne vous conviera de les lire aux heures que vous aurez quelques affaires, et je tiendrai le temps que je mets à les écrire très-bien employé si vous leur donnez seulement celui que vous aurez envie de perdre. J'ai dit ci-devant ce qu'il me semblait que Sénèque eût dû traiter en son livre; j'examinerai maintenant ce qu'il y traite. Je n'y remarque en général que trois choses : la première est qu'il tâche d'expliquer ce que c'est que le souverain bien et qu'il en donne diverses définitions; la seconde, qu'il dispute contre l'opinion d'Épicure; et la troisième, qu'il répond à ceux qui objectent aux philosophes qu'ils ne vivent pas selon les règles qu'ils prescrivent. Mais afin de voir plus particulièrement en quelle façon il traite

[1] Lettre v du tome Ier de l'édition in-4°.

ces choses, je m'arrêterai un peu sur chacun de ces chapitres. Au premier, il reprend ceux qui suivent la coutume et l'exemple plutôt que la raison : *nunquam de vita judicatur,* dit-il, *semper creditur.* Il approuve bien pourtant que l'on prenne conseil de ceux qu'on croit être les plus sages, mais il veut qu'on use aussi de son propre jugement pour examiner leurs opinions, en quoi je suis fort de son avis; car encore que plusieurs ne soient pas capables de trouver d'eux-mêmes le droit chemin, il y en a peu toutefois qui ne le puissent assez reconnaître lorsqu'il leur est clairement remontré par quelque autre; et quoi qu'il en soit, on a sujet d'être satisfait en sa conscience et de s'assurer que les opinions que l'on a touchant la morale sont les meilleures qu'on puisse avoir, lorsque, au lieu de se laisser conduire aveuglément par l'exemple, on a eu soin de rechercher le conseil des plus habiles et qu'on a employé toutes les forces de son esprit à examiner ce qu'on devait suivre. Mais pendant que Sénèque s'étudie ici à orner son élocution, il n'est pas toujours assez exact en l'expression de sa pensée; comme lorsqu'il dit *sanabimur si modo separemur a cœtu,* il semble enseigner qu'il suffit d'être extravagant pour être sage, ce qui n'est pas toutefois son intention. Au second chapitre il ne fait que redire en d'autres termes ce qu'il a dit au premier; il ajoute seulement que ce qu'on estime communément être bien ne l'est pas. Puis au troisième, après avoir encore usé de beaucoup de mots superflus, il dit enfin son opinion touchant le souverain bien, à savoir que *rerum naturæ assentitur,* et que *ad illius legem exemplumque formari sapientia est,* et que *beata vita est conveniens naturæ suæ.* Toutes lesquelles explications me semblent fort obscures; car sans doute que par la nature il ne veut pas entendre nos inclinations naturelles, vu qu'elles nous portent ordinairement à suivre la volupté contre laquelle il dispute, mais la suite de son discours fait juger que par *rerum naturam* il entend l'ordre établi de Dieu en toutes les choses qui sont au monde, et que,

considérant cet ordre comme infaillible et indépendant de notre volonté, il dit que *rerum naturæ assentiri et ad illius legem exemplumque formari sapientia est.* C'est-à-dire que c'est sagesse d'acquiescer à l'ordre des choses et de faire ce pourquoi nous croyons être nés, ou bien, pour parler en chrétien, que c'est sagesse de se soumettre à la volonté de Dieu, et de la suivre en toutes nos actions; et que *beata vita est conveniens naturæ suæ,* c'est-à-dire que la béatitude consiste à suivre ainsi l'ordre du monde, et à prendre en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, ce qui n'explique presque rien; et on ne voit pas assez la connexion avec ce qu'il ajoute incontinent après, que cette béatitude ne peut arriver *nisi sana mens est*, etc., si ce n'est qu'il entende aussi que *secundum naturam vivere,* c'est vivre suivant la vraie raison. Aux quatrième et cinquième chapitres il donne quelques autres définitions du souverain bien, qui ont toutes quelque rapport avec le sens de la première, mais dont aucune ne l'explique suffisamment, et elles font paraître par leur diversité que Sénèque n'a pas clairement entendu ce qu'il voulait dire; car d'autant mieux qu'on conçoit une chose, d'autant plus est-on déterminé à ne l'exprimer qu'en une seule façon. Celle où il me semble avoir le mieux rencontré est au cinquième chapitre, où il dit que *beatus est qui nec cupit nec timet beneficio rationis,* et que *beata vita est in recto certoque judicio stabilita.* Mais pendant qu'il n'enseigne point les raisons pour lesquelles nous ne devons rien craindre ni désirer, tout cela nous aide fort peu. Il commence en ces mêmes chapitres à disputer contre ceux qui mettent la béatitude en la volupté, et il continue dans les suivants; c'est pourquoi avant que de les examiner je dirai ici mon sentiment touchant cette question.

Je remarque premièrement qu'il y a de la différence entre la béatitude, le souverain bien, et la dernière fin ou le but auquel doivent tendre nos actions; car la béatitude n'est pas le souverain bien, mais elle le présuppose, et elle est le

contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède. Mais par la fin de nos actions on peut entendre l'un et l'autre; car le souverain bien est sans doute la chose que nous devons nous proposer pour but en toutes nos actions, et le contentement d'esprit qui en revient étant l'attrait qui fait que nous le recherchons, est aussi à bon droit nommé notre fin.

Je remarque outre cela que le mot de volupté a été pris en un autre sens par Épicure que par ceux qui ont disputé contre lui; car tous ses adversaires ont restreint la signification de ce mot aux plaisirs des sens; lui au contraire l'a étendue à tous les contentements de l'esprit, comme on peut aisément juger de ce que Sénèque et quelques autres ont écrit de lui.

Or il y a eu trois principales opinions entre les philosophes païens touchant le souverain bien et la fin de nos actions, à savoir: celle d'Épicure, qui a dit que c'était la volupté; celle de Zénon, qui a voulu que ce fût la vertu; et celle d'Aristote, qui l'a composé de toutes les perfections tant du corps que de l'esprit. Lesquelles trois opinions peuvent, ce me semble, être reçues pour vraies et accordées entre elles, pourvu qu'on les interprète favorablement. Car Aristote ayant considéré le souverain bien de toute la nature humaine en général, c'est-à-dire celui que peut avoir le plus accompli de tous les hommes, il a raison de le composer de toutes les perfections dont la nature humaine est capable; mais cela ne sert point à notre usage. Zénon, au contraire, a considéré celui que chacun en son particulier peut posséder; c'est pourquoi il a eu aussi très-bonne raison de dire qu'il ne consiste qu'en la vertu, pour ce qu'il n'y a qu'elle seule, entre les biens que nous pouvons avoir, qui dépende entièrement de notre libre arbitre. Mais il a représenté cette vertu si sévère et si ennemie de la volupté, en faisant tous les vices égaux, qu'il n'y a eu, ce me semble, que des mélancoliques ou des esprits entièrement détachés du corps qui

aient pu être de ses sectateurs. Enfin Épicure n'a pas eu tort, considérant en quoi consiste la béatitude et quel est le motif ou la fin à laquelle tendent nos actions, de dire que c'est la volupté en général, c'est-à-dire le contentement de l'esprit; car encore que la seule connaissance de notre devoir nous pourrait obliger à faire de bonnes actions, cela ne nous ferait toutefois jouir d'aucune béatitude s'il ne nous en revenait aucun plaisir. Mais parce qu'on attribue souvent le nom de volupté à de faux plaisirs qui sont accompagnés ou suivis d'inquiétudes, d'ennuis et de repentirs, plusieurs ont cru que cette opinion d'Épicure enseignait le vice; et en effet elle n'enseigne pas la vertu. Mais comme lorsqu'il y a quelque part un prix pour tirer au blanc, on fait voir envie d'y tirer à ceux à qui l'on montre ce prix, et qu'ils ne le peuvent gagner pour cela s'ils ne voient le blanc; et que ceux qui voient le blanc ne sont pas pour cela induits à tirer s'ils ne savent qu'il y ait un prix à gagner, ainsi la vertu, qui est le blanc, ne se fait pas désirer lorsqu'on la voit toute seule, et le contentement, qui est le prix, ne peut être acquis si ce n'est qu'on la suive. C'est pourquoi je crois pouvoir ici conclure que la béatitude ne consiste qu'au contentement de l'esprit (c'est-à-dire au contentement général : car bien qu'il y ait des contentements qui dépendent du corps et d'autres qui n'en dépendent point, il n'y en a toutefois aucun que dans l'esprit); mais que pour avoir un contentement qui soit solide il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur, et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger. Je réserve pour une autre fois à considérer ce que Sénèque a écrit de ceci, car ma lettre est déjà trop longue, et tout ce que j'y puis ajouter est que je suis, etc.

VII.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

1er juin 1645.

MADAME,

Étant dernièrement incertain si Votre Altesse était à la Haye, ou à Rhenest, j'adressai ma lettre par Leyde, et celle que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire ne me fut rendue qu'après que le messager qui l'avait apportée à Alcmar fut parti, ce qui m'a empêché de vous pouvoir témoigner plus tôt combien je suis glorieux de ce que le jugement que j'ai fait du livre que vous avez pris la peine de lire n'est pas différent du vôtre, et que ma façon de raisonner vous paraît assez naturelle. Je m'assure que si vous aviez eu le loisir de penser autant que j'ai fait aux choses dont il traite, je ne pourrais rien écrire que vous n'eussiez mieux remarqué que moi; mais pour ce que l'âge, la naissance et les occupations de Votre Altesse ne l'ont pu permettre, peut-être que ce que j'écris pourra servir à vous épargner un peu de temps, et que mes fautes mêmes vous fourniront des occasions pour remarquer la vérité. Comme lorsque j'ai parlé d'une béatitude qui dépend entièrement de notre libre arbitre, et que tous les hommes peuvent acquérir sans aucune assistance d'ailleurs, vous remarquerez fort bien qu'il y a des maladies qui, ôtant le pouvoir de raisonner, ôtent aussi celui de jouir d'une satisfaction d'esprit rai-

[1] Lettre VI du tome Ier de l'édition in-4°.

sonnable; et cela m'apprend que ce que j'avais dit généralement de tous les hommes ne doit être entendu que de ceux qui ont l'usage libre de leur raison, et avec cela qui savent le chemin qu'il faut tenir pour parvenir à cette béatitude : car il n'y a personne qui ne désire se rendre heureux, mais plusieurs n'en savent pas le moyen, et souvent l'indisposition qui est dans le corps empêche que la volonté ne soit libre: comme il arrive aussi quand nous dormons : car le plus philosophe du monde ne saurait s'empêcher d'avoir de mauvais songes, lorsque son tempérament l'y dispose. Toutefois l'expérience fait voir que si l'on a eu souvent quelque pensée pendant qu'on a eu l'esprit en liberté, elle revient encore après, quelque indisposition qu'ait le corps. Ainsi je me puis vanter que mes songes ne me représentent jamais rien de fâcheux; et sans doute qu'on a grand avantage de s'être dès longtemps accoutumé à n'avoir point de tristes pensées. Mais nous ne pouvons répondre absolument de nous-mêmes que pendant que nous sommes à nous, et c'est moins de perdre la vie que de perdre l'usage de la raison; car même, sans les enseignements de la foi, la seule philosophie naturelle fait espérer à notre âme un état plus heureux après la mort que celui où elle est à présent, et elle ne lui fait rien craindre de plus fâcheux que d'être attachée à un corps qui lui ôte entièrement sa liberté. Pour les autres indispositions qui ne troublent pas tout à fait le sens, mais qui altèrent seulement les humeurs et font qu'on se trouve extraordinairement enclin à la tristesse, ou à la colère, ou à quelque autre passion, elles donnent sans doute de la peine : mais elles peuvent pourtant être surmontées, et même elles donnent matière à l'âme d'une satisfaction d'autant plus grande qu'elles ont été plus difficiles à vaincre. Je crois aussi le semblable de tous les empêchements de dehors, comme de l'éclat d'une grande naissance, des cajoleries de la cour, des adversités de la fortune et aussi de ses grandes prospérités, lesquelles ordinairement empêchent plus qu'on ne

puisse jouer le rôle de philosophe que ne font ses disgrâces : car lorsqu'on a toutes choses à souhait, on s'oublie de penser à soi, et quand par après la fortune change, on se trouve d'autant plus surpris qu'on s'était plus fié en elle. Enfin on peut dire généralement qu'il n'y a aucune chose qui nous puisse entièrement ôter le moyen de nous rendre heureux, pourvu qu'elle ne trouble point notre raison, et que ce ne sont pas toujours celles qui paraissent les plus fâcheuses qui nuisent le plus.

Mais afin de savoir exactement combien chaque chose peut contribuer à notre contentement, il faut considérer quelles sont les causes qui le produisent, et c'est aussi l'une des principales connaissances qui peuvent servir à faciliter l'usage de la vertu; car toutes les actions de notre âme qui nous acquièrent quelque perfection sont vertueuses, et tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection. Ainsi, nous ne saurions jamais pratiquer aucune vertu, c'est-à-dire faire ce que notre raison nous persuade que nous devons faire, que nous n'en recevions de la satisfaction et du plaisir. Mais il y a deux sortes de plaisirs, les uns qui appartiennent à l'esprit seul, et les autres qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps; et ces derniers se présentant confusément à l'imagination paraissent souvent beaucoup plus grands qu'ils ne sont, principalement avant qu'on les possède, ce qui est la source de tous les maux et de toutes les erreurs de la vie. Car selon la règle de la raison, chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit, et c'est ainsi que nous mesurons ceux dont les causes nous sont clairement connues. Mais souvent la passion nous fait croire certaines choses beaucoup meilleures et plus désirables qu'elles ne sont; puis, quand nous avons pris bien de la peine à les acquérir et perdu cependant l'occasion de posséder d'autres biens plus véritables, la jouissance nous en

fait connaître le défaut : de là viennent les dédains, les regrets et les repentirs. C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont en effet les plus désirables : en quoi si la fortune s'oppose à nos desseins et les empêche de réussir, nous aurons au moins la satisfaction de n'avoir rien perdu par notre faute, et ne laisserons pas de jouir de toute la béatitude naturelle dont l'acquisition aura été en notre pouvoir. Ainsi, par exemple, la colère peut quelquefois exciter en nous des désirs de vengeance si violents qu'elle nous fera imaginer plus de plaisir à châtier notre ennemi qu'à conserver notre honneur ou notre vie, et nous fera exposer imprudemment l'un et l'autre pour ce sujet; au lieu que si la raison examine quel est le bien ou la perfection sur laquelle est fondé ce plaisir qu'on tire de la vengeance, elle n'en trouvera aucune autre (au moins quand cette vengeance ne sert point pour empêcher qu'on ne nous offense derechef), sinon que cela nous fait imaginer que nous avons quelque sorte de supériorité et quelque avantage au-dessus de celui dont nous nous vengeons : ce qui n'est souvent qu'une vaine imagination qui ne mérite point d'être estimée, à comparaison de l'honneur ou de la vie; ni même à comparaison de la satisfaction qu'on aurait de se voir maître de sa colère, en s'abstenant de se venger. Et le semblable arrive en toutes les autres passions : car il n'y en a aucune qui ne nous représente le bien auquel elle tend avec plus d'éclat qu'il n'en mérite, et qui ne nous fasse imaginer des plaisirs beaucoup plus grands avant que nous les possédions que nous ne les trouvons par après quand nous les avons. Ce qui fait qu'on blâme communément la volupté, pour ce qu'on ne se sert de ce mot que pour signifier de faux plaisirs, qui nous trompent souvent par leur apparence, et qui nous en font

cependant négliger d'autres beaucoup plus solides, mais dont l'attente ne touche pas tant, tels que sont ordinairement ceux de l'esprit seul; je dis ordinairement, car tous ceux de l'esprit ne sont pas louables, pour ce qu'ils peuvent être fondés sur quelque fausse opinion, comme le plaisir qu'on prend à médire, qui n'est fondé que sur ce qu'on pense devoir être d'autant plus estimé que les autres le seront moins; et ils nous peuvent aussi tromper par leur apparence, lorsque quelque forte passion les accompagne, comme on voit en celui que donne l'ambition. Mais la principale différence qui est entre les plaisirs du corps et ceux de l'esprit consiste en ce que le corps étant sujet à un changement perpétuel, et même sa conservation et son bien-être dépendant de ce changement, tous les plaisirs qui le regardent ne durent guère; car ils ne procèdent que de l'acquisition de quelque chose qui est utile au corps au moment qu'on la reçoit, et sitôt qu'elle cesse de lui être utile, ils cessent aussi; au lieu que ceux de l'âme peuvent être immortels comme elle, pourvu qu'ils aient un fondement si solide que ni la connaissance de la vérité ni aucune fausse persuasion ne le détruisent.

Au reste le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre industrie, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes pour avoir les autres, nous choisissions toujours les meilleures; et pour ce que celles du corps sont les moindres, on peut dire généralement que sans elles il y a moyen de se rendre heureux. Toutefois je ne suis point d'opinion qu'on les doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions, il suffit qu'on les rende sujettes à la raison; et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès. Je n'en aurai jamais de plus

excessive que celle qui me porte au respect et à la vénération que je dois à Votre Altesse, de qui je suis, etc.

FRAGMENT[1].

... Les principaux motifs des actions des princes sont souvent des circonstances si particulières que si ce n'est qu'on soit prince soi-même, ou bien qu'on ait été fort longtemps participant de leurs secrets, on ne les saurait imaginer. C'est pourquoi je mériterais d'être moqué si je pensais pouvoir enseigner quelque chose à Votre Altesse en cette matière; aussi n'est-ce pas mon dessein, mais seulement de faire que mes lettres lui donnent quelque sorte de divertissement qui soit différent de ceux que je m'imagine qu'elle a en son voyage, lequel je lui souhaite parfaitement heureux, comme sans doute il le sera si Votre Altesse se résout de pratiquer ces maximes qui enseignent que la félicité d'un chacun dépend de lui-même, et qu'il faut tellement se tenir hors de l'empire de la fortune que, bien qu'on ne perd pas les occasions de retenir les avantages qu'elle peut donner, on ne pense pas toutefois être malheureux lorsqu'elle les refuse, et pour ce qu'en toutes les affaires du monde, il y a quantité de raisons pour et contre, qu'on s'arrête principalement à considérer celles qui servent à faire qu'on approuve les choses qu'on voit arriver. Tout ce que j'estime le plus inévitable sont les maladies du corps, desquelles je prie Dieu qu'il vous préserve....

---

[1] Lettre XIII du tome Ier de l'édition in-4°, à Mme Élisabeth.

FRAGMENT[1].

Pour les prérogatives que la religion attribue à l'homme, et qui semblent difficiles à croire, si l'étendue de l'univers est supposée indéfinie, elles méritent quelque explication : car bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création. Mais il est dit que *omnia propter ipsum* (Deum) *facta sunt,* que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'univers ; et pour les créatures, d'autant qu'elles servent réciproquement les unes aux autres, chacune se peut attribuer cet avantage, que toutes celles qui lui servent sont faites pour elle. Il est vrai que les six jours de la création sont tellement décrits en la Genèse qu'il semble que l'homme en soit le principal sujet ; mais on peut dire que cette histoire de la Genèse ayant été écrite pour l'homme, ce sont principalement les choses qui le regardent que le Saint-Esprit y a voulu spécifier, et qu'il n'y est parlé d'aucunes qu'en tant qu'elles se rapportent à l'homme. Et à cause que les prédicateurs, ayant soin de nous inciter à l'amour de Dieu, ont coutume de nous représenter les divers usages que nous tirons des autres créatures et disent que Dieu les a faites pour nous, et qu'ils ne nous font point considérer les autres fins pour lesquelles on peut aussi dire qu'il les a faites, à cause que cela ne sert point à leur sujet, nous sommes fort enclins à croire qu'il ne les a faites que pour nous. Mais les prédicateurs passent plus outre, car ils disent que chaque homme en particulier est redevable à Jésus-Christ de tout le sang qu'il a répandu en la croix, tout

[1] Lettre XXXVI du tome Ier de l'édition in-4°, à M. Chanut.

de même que s'il n'était mort que pour un seul; en quoi ils disent bien la vérité; mais comme cela n'empêche pas qu'il n'ait racheté de ce même sang un très-grand nombre d'autres hommes, ainsi je ne vois point que le mystère de l'incarnation et tous les autres avantages que Dieu a faits à l'homme empêchent qu'il n'en puisse avoir fait une infinité d'autres très-grands à une infinité d'autres créatures. Et bien que je n'infère pas pour cela qu'il y ait des créatures intelligentes dans les étoiles ou ailleurs, je ne vois pas aussi qu'il y ait aucune raison par laquelle on puisse prouver qu'il n'y en a point; mais je laisse toujours indécises les questions qui sont de cette sorte, plutôt que d'en rien nier ou assurer. Il me semble qu'il ne reste plus ici autre difficulté, sinon qu'après avoir cru longtemps que l'homme a de grands avantages par-dessus les autres créatures, il semble qu'on les perde tous lorsqu'on vient à changer d'opinion. Mais je distingue entre ceux de nos biens qui peuvent devenir moindres de ce que d'autres en possèdent de semblables, et ceux que cela ne peut rendre moindres. Ainsi un homme qui n'a que 1,000 pistoles serait fort riche s'il n'y avait point d'autres personnes au monde qui en eussent tant, et le même serait fort pauvre s'il n'y avait personne qui n'en eût beaucoup davantage; et ainsi toutes les qualités louables donnent d'autant plus de gloire à ceux qui les ont qu'elles se rencontrent en moins de personnes; c'est pourquoi on a coutume de porter envie à la gloire et aux richesses d'autrui. Mais la vertu, la science, la santé, et généralement tous les autres biens, étant considérés en eux-mêmes sans être rapportés à la gloire, ne sont aucunement moindres en nous de ce qu'ils se trouvent aussi en beaucoup d'autres; c'est pourquoi nous n'avons aucun sujet d'être fâchés qu'ils soient en plusieurs. Or les biens qui peuvent être en toutes les créatures intelligentes d'un monde indéfini sont de ce nombre; ils ne rendent point moindres ceux que nous possédons : au contraire lorsque nous aimons Dieu, et que par

lui nous nous joignons de volonté avec toutes les choses qu'il a créées, d'autant que nous les concevons plus grandes, plus nobles, plus parfaites, d'autant nous estimons-nous aussi davantage, à cause que nous sommes des parties d'un tout plus accompli; et d'autant avons-nous plus de sujet de louer Dieu, à cause de l'immensité de ses œuvres. Lorsque l'Écriture sainte parle en divers endroits de la multitude innombrable des anges, elle confirme entièrement cette opinion : car nous jugeons que les moindres anges sont incomparablement plus parfaits que les hommes. Et les astronomes, qui en mesurant la grandeur des étoiles les trouvent beaucoup plus grandes que la terre, la confirment aussi : car si de l'étendue indéfinie du monde on infère qu'il doit y avoir des habitants ailleurs qu'en la terre, on le peut inférer aussi de l'étendue que tous les astronomes lui attribuent, à cause qu'il n'y en a aucun qui ne juge que la terre est plus petite au regard de tout le ciel que n'est un grain de sable au regard d'une montagne.

VIII.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH [1].

15 juin 1645.

MADAME,

Votre Altesse a si exactement remarqué toutes les causes qui ont empêché Sénèque de nous exposer clairement son opinion touchant le souverain bien, et vous avez pris la

[1] Lettre VII du tome Ier de l'édition in-4°.

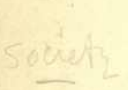
peine de lire son livre avec tant de soin que je craindrais de me rendre importun si je continuais ici à examiner par ordre tous ses chapitres, et que cela me fît différer de répondre à la difficulté qu'il vous a plu me proposer touchant les moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est le meilleur en toutes les actions de la vie. C'est pourquoi, sans m'arrêter maintenant à suivre Sénèque, je tâcherai seulement d'expliquer mon opinion touchant cette matière.

Il ne peut, ce me semble, y avoir que deux choses qui soient requises pour être toujours disposé à bien juger : l'une est la connaissance de la vérité, et l'autre l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance toutes les fois que l'occasion le requiert. Mais pour ce qu'il n'y a que Dieu seul qui sache parfaitement toutes choses, il est besoin que nous nous contentions de savoir celles qui sont le plus à notre usage; entre lesquelles la première et la principale est qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles : car cela nous apprend à recevoir en bonne part tout ce qui nous arrive, comme nous étant expressément envoyé de Dieu. Et pour ce que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer que nous tirons même de la joie de nos afflictions en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons.

La seconde chose qu'il faut connaître est la nature de notre âme, en tant qu'elle subsiste sans le corps et est beaucoup plus noble que lui, et capable de jouir d'une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie; car cela nous empêche de craindre la mort et détache tellement notre affection des choses du monde, que nous ne regardons qu'avec mépris tout ce qui est au pouvoir de la fortune.

A quoi peut aussi beaucoup servir qu'on juge dignement des œuvres de Dieu, et qu'on ait cette vaste idée de l'étendue de l'univers que j'ai tâché de faire concevoir au troisième livre de mes Principes. Car si on s'imagine qu'au-delà des cieux il n'y a rien que des espaces imaginaires, et que tous les cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure et cette vie notre meilleure; et qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas pour s'élever au-dessus d'elles; et, entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde; ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries.

Après qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers, il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile, qui est que bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres et dont par conséquent les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est en effet l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance; et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier, toutefois avec mesure et discrétion; car on aurait tort de s'exposer à un grand mal pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays; et si un homme vaut plus lui seul que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver. Mais si on rapportait tout à soi-même, on ne craindrait pas de nuire beaucoup aux autres hommes lorsqu'on croirait en retirer



quelque petite commodité, et on n'aurait aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu; au lieu qu'en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui lorsque l'occasion s'en présente; jusque-là qu'on voudrait aussi perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres : en sorte que cette considération est la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes. Car pour ceux qui s'exposent à la mort par vanité pour ce qu'ils espèrent en être loués, ou par stupidité pour ce qu'ils n'appréhendent pas le danger, je crois qu'ils sont plus à plaindre qu'à priser. Mais lorsque quelqu'un s'y expose pour ce qu'il croit que c'est son devoir, ou bien lorsqu'il souffre quelque autre mal afin qn'il en revienne du bien aux autres; encore qu'il ne considère peut-être plus expressément qu'il fait cela pour ce qu'il doit plus au public dont il est une partie qu'à soi-même en son particulier, il le fait toutefois en vertu de cette considération qui est confusément en sa pensée; et on est naturellement porté à l'avoir lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut; car alors, s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable. Ensuite de quoi on a des satisfactions d'esprit et des contentements qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens.

Outre ces vérités, qui regardent en général toutes nos actions, il en faut aussi savoir beaucoup d'autres qui se rapportent plus particulièrement à chacune; et les principales me semblent être celles que j'ai remarquées en ma dernière lettre, à savoir, que toutes nos passions nous représentent les biens à la recherche desquels elles nous incitent beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement, et que les plaisirs du corps ne sont jamais si durables que ceux de

l'âme, ni si grands quand on les possède qu'ils paraissent quand on les espère. Ce que nous devons soigneusement remarquer, afin que lorsque nous sommes émus de quelque passion nous suspendions notre jugement jusqu'à ce qu'elle soit apaisée, et que nous ne nous laissions pas aisément tromper par la fausse apparence des biens de ce monde.

A quoi je ne puis ajouter autre chose, sinon qu'il faut aussi examiner en particulier toutes les mœurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusques où elles doivent être suivies; et bien que nous ne puissions avoir des démonstrations certaines de tout, nous devons néanmoins prendre parti et embrasser les opinions qui nous paraissent les plus vraisemblables touchant toutes les choses qui viennent en usage, afin que, lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus; car il n'y a que la seule irrésolution qui cause les regrets et les repentirs.

Au reste, j'ai dit ci-dessus qu'outre la connaissance de la vérité l'habitude est aussi requise pour être toujours disposé à bien juger; car d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à une même chose, quelque claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant une vérité, nous pouvons par après être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que par une longue et fréquente méditation nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit qu'elle soit tournée en habitude; et en ce sens on a raison dans l'école de dire que les vertus sont des habitudes; car en effet on ne manque guère faute d'avoir en théorie la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de le croire. Et pour ce que, pendant que j'examine ici ces vérités, j'en augmente aussi en moi l'habitude, j'ai particulièrement obligation à Votre Altesse de ce qu'elle permet que je l'en entretienne; et il n'y a rien en quoi j'estime mon loisir mieux employé qu'en ce où je puis témoigner que je suis, etc.

FRAGMENT [1].

Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes, et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image.

FRAGMENT [2].

Pour ce que vous me demandez comment les vertus chrétiennes s'accordent avec les naturelles, je ne saurais dire autre chose, sinon que de même que pour rendre droit un bâton qui est courbé on ne le dresse pas seulement, mais on le plie de l'autre côté, de même, pour ce que notre nature est trop portée à la vengeance, Dieu ne nous commande pas seulement de pardonner à nos ennemis, mais encore de leur faire du bien, et ainsi des autres.

---

[1] Lettre XXXIV du tome II, au R. P. Mersenne.
[2] Lettre CV du tome II, au même.

IX.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

Septembre 1645.

MADAME,

Je me suis quelquefois proposé un doute, savoir s'il est mieux d'être gai et content en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont en effet, et ignorant ou ne s'arrêtant pas à considérer ceux qui manquent, que d'avoir plus de considération et de savoir pour connaître la juste valeur des uns et des autres, et qu'on en devienne plus triste. Si je pensais que le souverain bien fût la joie, je ne douterais point qu'on ne dût tâcher de se rendre joyeux à quelque prix que ce pût être, et j'approuverais la brutalité de ceux qui noient leurs déplaisirs dans le vin ou qui les étourdissent avec du petun[2]. Mais je distingue entre le souverain bien, qui consiste en l'exercice de la vertu, ou (ce qui est le même) en la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre, et la satisfaction d'esprit qui suit de cette acquisition. C'est pourquoi voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que de l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance. Aussi

[1] Lettre VIII du tome Ier de l'édition in-4°.

[2] Nom sous lequel le tabac se répandit en Europe, et qui ne lui est pas resté.

n'est-ce pas toujours lorsqu'on a le plus de gaieté qu'on a l'esprit plus satisfait; au contraire les grandes joies sont ordinairement mornes et sérieuses, et il n'y a que les médiocres et passagères qui soient accompagnées du ris. Ainsi je n'approuve point qu'on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations; car tout le plaisir qui en revient ne peut toucher pour ainsi dire que la superficie de l'âme, laquelle sent cependant une amertume intérieure en s'apercevant qu'ils sont faux. Et encore qu'il pourrait arriver qu'elle fût si continuellement divertie ailleurs que jamais elle ne s'en aperçût, on ne jouirait pas pour cela de la béatitude dont il est question, pour ce qu'elle doit dépendre de notre conduite, et cela ne viendrait que de la fortune. Mais lorsqu'on peut avoir diverses considérations également vraies, dont les unes nous portent à être contents et les autres au contraire nous en empêchent, il me semble que la prudence veut que nous nous arrêtions principalement à celles qui nous donnent de la satisfaction. Et même à cause que presque toutes les choses du monde sont telles qu'on les peut regarder de quelque côté qui les fait paraître bonnes, et de quelque autre qui fait qu'on y remarque des défauts, je crois que si l'on doit user de son adresse en quelque chose, c'est principalement à les savoir regarder du biais qui les fait paraître à notre avantage, pourvu que ce soit sans nous tromper. Ainsi, lorsque Votre Altesse remarque les causes pour lesquelles elle peut avoir eu plus de loisir pour cultiver sa raison que beaucoup d'autres de son âge, s'il lui plaît aussi de considérer combien elle a plus profité que ces autres, je m'assure qu'elle aura de quoi se contenter; et je ne vois pas pourquoi elle aime mieux se comparer à elles en ce dont elle prend sujet de se plaindre qu'en ce qui lui pourrait donner de la satisfaction : car la constitution de notre nature étant telle que notre esprit a besoin de beaucoup de relâche, afin qu'il puisse employer utilement quelques moments en la recherche de la vérité, et



qu'il s'assoupirait, au lieu de se polir, s'il s'appliquait trop à l'étude, nous ne devons pas mesurer le temps que nous avons pu employer à nous instruire, par le nombre des heures que nous avons eues à nous, mais plutôt, ce me semble, par l'exemple de ce que nous voyons communément arriver aux autres, comme étant une marque de la portée ordinaire de l'esprit humain. Il me semble aussi qu'on n'a point sujet de se repentir lorsqu'on a fait ce qu'on a jugé être le meilleur au temps qu'on a dû se résoudre à l'exécution, encore que, par après, y repensant avec plus de loisir, on juge avoir failli ; mais on devrait plutôt se repentir si on avait fait quelque chose contre sa conscience, encore qu'on reconnût, par après, avoir mieux fait qu'on n'avait pensé ; car nous n'avons à répondre que de nos pensées, et la nature de l'homme n'est pas de tout savoir, ni de juger toujours si bien sur-le-champ que lorsqu'on a beaucoup de temps à délibérer. Au reste, encore que la vanité, qui fait qu'on a meilleure opinion de soi qu'on ne doit, soit un vice qui n'appartient qu'aux âmes faibles et basses, ce n'est pas à dire que les plus fortes et généreuses se doivent mépriser ; mais il se faut faire justice à soi-même, en reconnaissant ses perfections aussi bien que ses défauts ; et si la bienséance empêche qu'on ne les publie, elle n'empêche pas pour cela qu'on ne les ressente. Enfin, encore qu'on n'ait pas une science infinie pour connaître parfaitement tous les biens dont il arrive qu'on doit faire choix dans les diverses rencontres de la vie, on doit, ce me semble, se contenter d'en avoir une médiocre des choses plus nécessaires, comme sont celles que j'ai dénombrées en ma dernière lettre, en laquelle j'ai déjà déclaré mon opinion touchant la difficulté que Votre Altesse propose : savoir, si ceux qui rapportent tout à eux-mêmes ont plus de raison que ceux qui se tourmentent trop pour les autres. Car si nous ne pensions qu'à nous seuls, nous ne pourrions jouir que des biens qui nous sont particuliers ; au lieu que si nous nous considérons comme parties

de quelque autre corps, nous participons aussi aux biens qui lui sont communs, sans être privés pour cela d'aucun de ceux qui nous sont propres : et il n'en est pas de même des maux ; car, selon la philosophie, le mal n'est rien de réel, mais seulement une privation ; et lorsque nous nous attristons à cause de quelque mal qui arrive à nos amis, nous ne participons point pour cela au défaut dans lequel consiste ce mal : même quelque tristesse ou quelque peine que nous ayons en telle occasion, elle ne saurait être si grande qu'est la satisfaction intérieure qui accompagne toujours les bonnes actions, et principalement celles qui procèdent d'une pure affection pour autrui qu'on ne rapporte point à soi-même, c'est-à-dire de la vertu chrétienne qu'on nomme charité. Ainsi l'on peut, même en pleurant et prenant beaucoup de peine, avoir plus de plaisir que lorsqu'on rit et qu'on se repose. Et il est aisé à prouver que ce plaisir de l'âme auquel consiste la béatitude n'est pas inséparable de la gaieté et de l'aise du corps, tant par l'exemple des tragédies qui nous plaisent d'autant plus qu'elles excitent en nous plus de tristesse que par celui des exercices du corps, comme la chasse, le jeu de paume, et autres semblables qui ne laissent pas d'être agréables encore qu'ils soient fort pénibles ; et même on voit que souvent c'est la fatigue et la peine qui en augmentent le plaisir. Et la cause du contentement que l'âme reçoit en ces exercices consiste en ce qu'ils lui font remarquer la force ou l'adresse, ou quelque autre perfection du corps auquel elle est jointe ; mais le contentement qu'elle a de pleurer en voyant représenter quelque action pitoyable et funeste sur un théâtre vient principalement de ce qu'il lui semble qu'elle fait une action vertueuse, ayant compassion des affligés ; et généralement elle se plaît de sentir émouvoir en soi des passions, de quelque nature qu'elles soient, pourvu qu'elle en demeure maîtresse.

Mais il faut que j'examine plus particulièrement ces passions, afin de les pouvoir définir ; ce qui me sera ici plus

Important supplément à Pass. de l'âme

aisé que si j'écrivais à quelque autre. Car Votre Altesse ayant pris la peine de lire le traité que j'ai autrefois ébauché touchant la nature des animaux, vous savez déjà comment je conçois que se forment diverses impressions dans leur cerveau : les unes par les objets extérieurs qui meuvent les sens, les autres par les dispositions intérieures du corps, ou par les vestiges des impressions précédentes qui sont demeurées en la mémoire, ou par l'agitation des esprits qui viennent du cœur, ou aussi, et cela en l'homme, par l'action de l'âme, laquelle a quelque force pour changer les impressions qui sont dans le cerveau, comme réciproquement ces impressions ont la force d'exciter en l'âme des pensées qui ne dépendent point de sa volonté. Ensuite de quoi on peut généralement nommer *passions* toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté (et par conséquent sans aucune action qui vienne d'elle), par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion ; mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits : car celles qui viennent des objets extérieurs ou bien des dispositions intérieures du corps, comme la perception des couleurs, des sons, des odeurs, la faim, la soif, la douleur, et autres semblables, se nomment des sentiments, les uns extérieurs, les autres intérieurs ; celles qui ne dépendent que de ce que les impressions précédentes ont laissé en la mémoire, et de l'agitation ordinaire des esprits, sont des rêveries, soit qu'elles viennent en songe, soit aussi lorsqu'on est éveillé, et que l'âme, ne se déterminant à rien de soi-même, suit nonchalamment les impressions qui se rencontrent dans le cerveau. Mais lorsqu'elle use de sa volonté pour se déterminer à la pensée de quelque chose qui n'est pas seulement intelligible, mais imaginable, cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, qui n'est pas au regard de l'âme une passion, mais une action qui se nomme propre-

ment imagination. Enfin, lorsque le cours ordinaire des esprits est tel qu'il excite communément des pensées tristes ou gaies, ou autres semblables, on ne l'attribue pas à la passion, mais au naturel ou à l'humeur de celui en qui elles sont excitées; et cela fait qu'on dit que cet homme est d'un naturel triste, cet autre d'une humeur gaie, etc. Ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets comme en l'âme même, qui soient proprement nommées des passions. Il est vrai que nous n'en avons quasi jamais aucunes qui ne dépendent de plusieurs des causes que je viens de distinguer, mais on leur donne la dénomination de celle qui est la principale ou à laquelle on a principalement égard. Ce qui fait que plusieurs confondent le sentiment de la douleur avec la passion de la tristesse, et celui du chatouillement avec la passion de la joie, laquelle ils nomment aussi volupté ou plaisir; et ceux de la faim ou de la soif avec les désirs de manger ou de boire, qui sont des passions; car ordinairement les mêmes causes qui font la douleur agitent aussi les esprits en la façon qui est requise pour exciter la tristesse, et celles qui font sentir quelque chatouillement les agitent en la façon qui est requise pour exciter la joie, et ainsi des autres. On confond aussi quelquefois les inclinations ou habitudes qui disposent à quelque passion avec la passion même, ce qui est néanmoins facile à distinguer. Car, par exemple, lorsqu'on dit dans une ville que les ennemis la viennent assiéger, le premier jugement que font les habitants du mal qui leur en peut arriver est une action de leur âme, non une passion; et bien que ce jugement se rencontre semblable en plusieurs, ils n'en sont pas toutefois également émus, mais les uns plus, les autres moins, selon qu'ils ont plus ou moins d'habitude ou d'inclination à la crainte; et avant que leur âme reçoive l'émotion en laquelle seule consiste la passion, il faut qu'elle fasse ce jugement, ou bien, sans juger, qu'elle conçoive au moins

le danger et en exprime l'idée dans le cerveau; ce qu'elle fait par une autre action qu'on nomme imaginer, et que par même moyen elle détermine les esprits qui vont du cerveau dans les nerfs à entrer en ceux de ces nerfs qui servent à resserrer les ouvertures du cœur, ce qui retarde la circulation du sang, ensuite de quoi tout le corps devient pâle, froid et tremblant; et les nouveaux esprits qui viennent du cœur vers le cerveau sont agités de telle façon qu'ils ne peuvent aider à y former d'autres images que celles qui excitent en l'âme la passion de la crainte. Toutes lesquelles choses se suivent de si près l'une l'autre qu'il semble que ce ne soit qu'une seule opération; et ainsi en toutes les autres passions il arrive quelque particulière agitation dans les esprits qui viennent du cœur. J'avais dessein d'ajouter ici une particulière explication de toutes ces passions, mais je trouve tant de difficultés à les dénombrer qu'il m'y faudra employer plus de temps que le messager ne m'en donne.

Cependant, ayant reçu celle que Votre Altesse m'a fait l'honneur de m'écrire, j'ai une nouvelle occasion de répondre, qui m'oblige de remettre à une autre fois cet examen des passions, pour dire ici que toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et qu'il est la cause première et immuable de tous les effets qui ne dépendent point du libre arbitre des hommes, prouvent, ce me semble, en même façon qu'il est aussi la cause de toutes les actions qui en dépendent. Car on ne saurait démontrer qu'il existe qu'en le considérant comme un Être souverainement parfait, et il ne serait pas souverainement parfait s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde qui ne vînt pas entièrement de lui. Il est vrai qu'il n'y a que la foi qui nous enseigne ce que c'est que la grâce par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle; mais la seule philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme que Dieu ne veuille et n'ait voulu de

toute éternité qu'elle y entrât. Et la distinction de l'école entre les causes universelles et particulières n'a point ici de lieu; car ce qui fait que le soleil, par exemple, étant la cause universelle de toutes les fleurs, n'est pas cause pour cela que les tulipes diffèrent des roses, c'est que leur production dépend aussi de quelques autres causes particulières, qui ne lui sont point subordonnées; mais Dieu est tellement la cause universelle de tout qu'il en est en même façon la cause totale, et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté. Il est vrai aussi que la connaissance de l'immortalité de l'âme et des félicités dont elle sera capable étant hors de cette vie, pourrait donner sujet d'en sortir à ceux qui s'y ennuient, s'ils étaient assurés qu'ils jouiraient par après de toutes ces félicités, mais aucune raison ne les en assure; et il n'y a que la fausse philosophie d'Hégésias, dont le livre fut défendu par Ptolomée, pour ce que plusieurs s'étaient tués après l'avoir lu, qui tâche à persuader que cette vie est mauvaise; la vraie enseigne tout au contraire que, même parmi les plus tristes accidents et les plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content, pourvu qu'on sache user de sa raison.

Pour ce qui est de l'étendue de l'univers, je ne vois pas comment, en la considérant, on est convié à séparer la providence particulière de l'idée que nous avons de Dieu; car c'est tout autre chose de Dieu que des puissances finies; lesquelles pouvant être épuisées, nous avons raison de juger, en voyant qu'elles sont employées à plusieurs grands effets, qu'il n'est pas vraisemblable qu'elles s'étendent aussi jusques aux moindres. Mais d'autant que nous estimons les œuvres de Dieu être plus grandes, d'autant mieux remarquons-nous l'infinité de sa puissance; et d'autant que cette infinité nous est mieux connue, d'autant sommes-nous plus assurés qu'elle s'étend jusques à toutes les plus particulières actions des hommes. Je ne crois pas aussi que par cette providence particulière de Dieu, que Votre Altesse dit être le fondement de

la théologie, vous entendiez quelque changement qui arrive en ses décrets à l'occasion des actions qui dépendent de notre libre arbitre; car la théologie n'admet point ce changement. Et lorsqu'elle nous oblige à prier Dieu, ce n'est pas afin que nous lui enseignions de quoi c'est que nous avons besoin, ni afin que nous tâchions d'impétrer de lui qu'il change quelque chose en l'ordre établi de toute éternité par sa providence, l'un et l'autre serait blâmable, mais c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières. Et je crois que tous les théologiens sont d'accord en ceci; même ceux qu'on nomme ici Arméniens, qui semblent être ceux qui défèrent le plus au libre arbitre.

J'avoue qu'il est difficile de mesurer exactement jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public, mais aussi n'est-ce pas une chose en quoi il soit nécessaire d'être fort exact; il suffit de satisfaire à sa conscience, et on peut en cela donner beaucoup à son inclination; car Dieu a tellement établi l'ordre des choses, et conjoint les hommes ensemble d'une si étroite société, qu'encore que chacun rapportât tout à soi-même et n'eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait de son pouvoir, pourvu qu'il usât de prudence, principalement s'il vivait en un siècle où les mœurs ne fussent point corrompues. Et outre cela, comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même, aussi sont-ce les plus grandes âmes qui y ont le plus d'inclination et font le moins d'état des biens qu'elles possèdent; il n'y a que les faibles et basses qui s'estiment plus qu'elles ne doivent, et sont comme les petits vaisseaux que trois gouttes d'eau peuvent remplir. Je sais que Votre Altesse n'est pas de ce nombre, et qu'au lieu qu'on ne peut inciter ces âmes basses à prendre de la peine pour autrui qu'en leur faisant voir qu'ils en retireront

quelque profit pour eux-mêmes, il faut pour l'intérêt de Votre Altesse lui représenter qu'elle ne pourrait être longuement utile à ceux qu'elle affectionne, si elle se négligeait soi-même, et la prier d'avoir soin de sa santé. C'est ce que fait, etc.

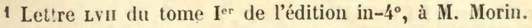
FRAGMENT [1].

Pour ce que les inventions des sciences sont de si haut prix qu'elles ne peuvent être payées avec de l'argent, il semble que Dieu ait tellement ordonné le monde que cette sorte de récompense n'est communément réservée que pour des ouvrages mécaniques et grossiers ou pour des actions basses et serviles.

FRAGMENT [2].

Je plains avec vous l'erreur de la fortune, en ce qu'elle ne reconnaît pas assez votre mérite. Mais, pour mon compte particulier, grâces à Dieu, elle ne m'a encore jamais fait ni bien ni mal, et je ne sais pas même pour l'avenir si je dois plutôt désirer ses faveurs que les craindre; car ne me semblant pas être honnête de rien emprunter de personne qu'on ne puisse rendre avec usure, ce me serait une grande charge que de me sentir redevable au public. Et enfin pour les esprits malins dont vous parlez, je crois qu'il y en a autant ou plus aux autres siècles qu'en celui-ci, et, les comparant aux mouches ou aux oiseaux qui ne choisissent que les meilleurs fruits pour les picoter, je suis d'autant plus satisfait de mes essais que je les vois être plus attaqués par eux.





[1] Lettre LVII du tome Ier de l'édition in-4°, à M. Morin.
[2] Lettre LIX du tome Ier de l'édition in-4°, au même,

FRAGMENT [1].

Tout ce que je puis dire du livre *de Cive* est que je juge que son auteur est le même que celui qui a fait les troisièmes Objections contre mes Méditations, et que je trouve beaucoup plus habile en morale qu'en métaphysique ni en physique, nonobstant que je ne puisse aucunement approuver ses principes ni ses maximes qui sont très-mauvaises et très-dangereuses, en ce qu'il suppose tous les hommes méchants ou qu'il leur donne sujet de l'être. Tout son but est d'écrire en faveur de la monarchie, ce qu'on pourrait faire plus avantageusement et plus solidement qu'il n'a fait, en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides.

X.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH [2].

1er février 1646.

MADAME,

Il m'arrive si peu souvent de rencontrer de bons raisonnements, non-seulement dans les discours de ceux que je fréquente en ce désert, mais aussi dans les livres que je consulte, que je ne puis lire ceux qui sont dans les lettres de

[1] Lettre XVII du tome III de l'édition in-4°, à un R. P. jésuite.
[2] Lettre IX du tome Ier de l'édition in-4°.

Votre Altesse sans en avoir un ressentiment de joie extraordinaire; et je les trouve si forts que j'aime mieux avouer d'en être vaincu que d'entreprendre de leur résister. Car encore que la comparaison que Votre Altesse refuse de faire à son avantage puisse assez être vérifiée par l'expérience, c'est toutefois une vertu si louable de juger favorablement des autres, et elle s'accorde si bien avec la générosité qui vous empêche de vouloir mesurer la portée de l'esprit humain par l'exemple du commun des hommes, que je ne puis manquer d'estimer extrêmement l'une et l'autre. Je n'oserais aussi contredire à ce que Votre Altesse écrit du repentir, vu que c'est une vertu chrétienne, laquelle sert pour faire qu'on se corrige, non-seulement des fautes commises volontairement, mais aussi de celles qu'on a faites par ignorance, lorsque quelque passion a empêché qu'on ne connût la vérité : et j'avoue bien que la tristesse des tragédies ne plairait pas comme elle fait si nous pouvions craindre qu'elle devînt si excessive que nous en fussions incommodés. Mais lorsque j'ai dit qu'il y a des passions qui sont d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès, j'ai seulement voulu parler de celles qui sont toutes bonnes, ce que j'ai témoigné en ajoutant qu'elles doivent être sujettes à la raison. Car il y a deux sortes d'excès : l'un qui, changeant la nature de la chose et de bonne la rendant mauvaise, empêche qu'elle ne demeure soumise à la raison ; l'autre qui en augmente seulement la mesure, et ne fait que de bonne la rendre meilleure. Ainsi la hardiesse n'a pour excès la témérité que lorsqu'elle va au-delà des limites de la raison; mais pendant qu'elle ne les passe point, elle peut encore avoir un autre excès, qui consiste à n'être accompagnée d'aucune irrésolution ni d'aucune crainte.

J'ai pensé ces jours derniers au nombre et à l'ordre de ces passions, afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature; mais je n'ai pas encore assez digéré mes opinions touchant ce sujet pour les oser écrire à Votre Altesse,

et je ne manquerai pas de m'en acquitter le plus tôt qu'il me sera possible.

Pour ce qui est du libre arbitre, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous-mêmes nous ne pouvons ne le pas estimer indépendant; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, et par conséquent que notre libre arbitre n'en est pas exempt. Car il implique contradiction de dire que Dieu ait créé des hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne; pour ce que c'est le même que si on disait que sa puissance est tout ensemble finie et infinie : finie, puisqu'il y a quelque chose qui n'en dépend point; et infinie, puisqu'il a pu créer cette chose indépendante. Mais comme la connaissance de l'existence de Dieu ne nous doit pas empêcher d'être assurés de notre libre arbitre, pour ce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, ainsi celle de notre libre arbitre ne nous doit point faire douter de l'existence de Dieu. Car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blamables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu.

Pour ce qui est de l'état de l'âme après cette vie, j'en ai bien moins de connaissance que M. d'Igby; car, laissant à part ce que la foi nous enseigne, je confesse que, par la seule raison naturelle, nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance. Et pour ce que la raison naturelle nous apprend aussi que nous avons toujours plus de biens que de maux en cette vie, et que nous ne devons point laisser le certain pour l'incertain, elle me semble nous enseigner que nous ne devons pas véritablement craindre la mort, mais que nous ne devons aussi jamais la rechercher.

Je n'ai pas besoin de répondre à l'objection que peuvent

faire les théologiens touchant la vaste étendue que j'ai attribuée à l'univers, pour ce que Votre Altesse y a déjà répondu pour moi; j'ajoute seulement que si cette étendue pouvait rendre les mystères de notre religion moins croyables, celle que les astronomes ont de tout temps attribuée aux cieux aurait pu faire le même, pour ce qu'ils les ont considérés si grands que la terre n'est à leur comparaison que comme un point, et toutefois cela ne leur a pas été objecté.

Au reste, si la prudence était maîtresse des événements, je ne doute point que Votre Altesse ne vînt à bout de tout ce qu'elle voudrait entreprendre; mais il faudrait que tous les hommes fussent parfaitement sages, afin que, sachant ce qu'ils doivent faire, on pût être assuré de ce qu'ils feront, ou bien il faudrait connaître particulièrement l'humeur de tous ceux avec lesquels on a quelque chose à démêler, et encore ne serait-ce pas assez, à cause qu'ils ont outre cela leur libre arbitre, dont les événements ne sont connus que de Dieu seul. Et pour ce qu'on juge ordinairement de ce que les autres feront par ce qu'on voudrait faire si on était à leur place, il arrive souvent que les esprits ordinaires et médiocres, étant semblables à ceux avec lesquels ils ont à traiter, pénètrent mieux dans leurs conseils et font plus aisément réussir ce qu'ils entreprennent, que ne font les plus relevés, lesquels, ne traitant qu'avec ceux qui leur sont de beaucoup inférieurs en connaissance et en prudence, jugent tout autrement qu'eux des affaires. C'est ce qui doit consoler Votre Altesse lorsque la fortune s'oppose à vos desseins. Je prie Dieu qu'il les favorise, étant comme je suis, etc.

XI.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH [1].

Mars 1646.

MADAME,

Je ne puis nier que je n'aie été surpris d'apprendre que Votre Altesse ait eu de la fâcherie, jusqu'à en être incommodée en sa santé, pour une chose [2] que la plus grande part du monde trouvera bonne, et que plusieurs fortes raisons peuvent rendre excusable envers les autres; car tous ceux de la religion dont je suis (qui font sans doute le plus grand nombre dans l'Europe) sont obligés de l'approuver, encore même qu'ils y vissent des circonstances et des motifs apparents qui fussent blâmables : car nous croyons que Dieu se sert de divers moyens pour attirer les âmes à soi, et que tel est entré dans le cloître avec une mauvaise intention, lequel y a mené après une vie fort sainte. Pour ceux qui sont d'une autre créance, s'ils en parlent mal, on peut récuser leur jugement; car, comme en toutes les autres affaires touchant lesquelles il y a divers partis il est impossible de plaire aux uns sans déplaire aux autres, s'ils considèrent qu'ils ne seraient pas de la religion dont ils sont, si

[1] Lettre x du tome Ier de l'édition in-4°.

[2] La conversion de son frère, le prince Édouard.

eux, ou leurs pères, ou leurs aïeuls n'avaient quitté la romaine, ils n'auront pas sujet de se moquer ni de nommer inconstants ceux qui quittent la leur. Pour ce qui regarde la prudence du siècle, il est vrai que ceux qui ont la fortune chez eux ont raison de demeurer tous autour d'elle et de joindre leurs forces ensemble pour empêcher qu'elle n'échappe; mais ceux de la maison desquels elle est fugitive ne font, ce me semble, point mal de s'accorder à suivre divers chemins, afin que, s'ils ne la peuvent trouver tous, il y en ait au moins quelqu'un qui la rencontre; et cependant pour ce qu'on croit que chacun d'eux a plusieurs ressources, ayant des amis en divers partis, cela les rend plus considérables que s'ils étaient tous engagés dans un seul : ce qui m'empêche de pouvoir imaginer que ceux qui ont été auteurs de ce conseil aient en cela voulu nuire à votre maison. Mais je ne prétends point que mes raisons puissent empêcher le ressentiment de Votre Altesse; j'espère seulement que le temps l'aura diminué avant que cette lettre vous soit présentée, et je craindrais de le rafraîchir si je m'étendais davantage sur ce sujet. C'est pourquoi je passe à la difficulté que Votre Altesse propose touchant le libre arbitre, duquel je tâcherai d'expliquer la dépendance et la liberté par une comparaison. Si un roi qui a défendu les duels, et qui sait très-assurément que deux gentilshommes de son royaume, demeurant en diverses villes, sont en querelle et tellement animés l'un contre l'autre que rien ne les saurait empêcher de se battre s'ils se rencontrent; si, dis-je, ce roi donne à l'un d'eux quelque commission pour aller à certain jour vers la ville où est l'autre, et qu'il donne aussi commission à cet autre pour aller au même jour vers le lieu où est le premier, il sait bien assurément qu'ils ne manqueront pas de se rencontrer et de se battre, et ainsi de contrevenir à sa défense, mais il ne les y contraint point pour cela; et sa connaissance et même la volonté qu'il a eue de les y déterminer en cette façon n'empêche pas que ce ne soit aussi volontairement et

aussi librement qu'ils se battent lorsqu'ils viennent à se rencontrer, comme ils auraient fait s'il n'en avait rien su, et que ce fût par quelque autre occasion qu'ils se fussent rencontrés, et ils peuvent aussi justement être punis, pour ce qu'ils ont contrevenu à sa défense. Or ce qu'un roi peut faire en cela touchant quelques actions libres de ses sujets, Dieu, qui a une prescience et une puissance infinie, le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes : et avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté; c'est lui-même qui les a mises en nous; c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose, et il l'a ainsi voulu; mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. Et comme on peut distinguer en ce roi deux différents degrés de volonté, l'un par lequel il a voulu que ces gentilshommes se battissent, puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent, et l'autre par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il a défendu les duels, ainsi les théologiens distinguent en Dieu une volonté absolue et indépendante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font, et une autre qui est relative et qui se rapporte au mérite ou au démérite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses lois.

Il est besoin aussi que je distingue deux sortes de biens, pour accorder ce que j'ai ci-devant écrit (à savoir qu'en cette vie nous avons toujours plus de biens que de maux) avec ce que Votre Altesse m'objecte touchant toutes les incommodités de la vie. Quand on considère l'idée du bien pour servir de règle à nos actions, on le prend pour toute la perfection qui peut être en la chose qu'on nomme bonne, et on le compare à la ligne droite, qui est unique entre une infinité de courbes, auxquelles on compare les maux. C'est en ce sens que les philosophes ont coutume de dire que

bonum est ex integra causa, malum ex quovis defectu. Mais quand on considère les biens et les maux qui peuvent être en une même chose, pour savoir l'estime qu'on en doit faire, comme j'ai fait lorsque j'ai parlé de l'estime que nous devions faire de cette vie, on prend le bien pour tout ce qui s'y trouve dont on peut avoir quelque commodité, et on ne nomme mal que ce dont on peut recevoir de l'incommodité : car, pour les autres défauts qui peuvent y être, on ne les compte point. Ainsi lorsqu'on offre un emploi à quelqu'un, il considère d'un côté l'honneur et le profit qu'il en peut attendre comme des biens, et de l'autre la peine, le péril, la perte du temps et autres telles choses, comme des maux; et comparant ces maux avec ces biens, selon qu'il trouve ceux-ci plus ou moins grands que ceux-là, il l'accepte ou le refuse. Or ce qui m'a fait dire en ce dernier sens qu'il y a toujours plus de biens que de maux en cette vie, c'est le peu d'état que je crois que nous devons faire de toutes les choses qui sont hors de nous et qui ne dépendent point de notre libre arbitre, à comparaison de celles qui en dépendent, lesquelles nous pouvons toujours rendre bonnes lorsque nous en savons bien user; et nous pouvons empêcher par leur moyen que tous les maux qui viennent d'ailleurs, tant grands qu'ils puissent être, n'entrent plus avant en notre âme que la tristesse qu'y excitent les comédiens quand ils représentent devant nous quelques actions fort funestes; mais j'avoue qu'il faut être fort philosophe pour arriver jusqu'à ce point. Et toutefois je crois aussi que même ceux-là qui se laissent le plus emporter à leurs passions jugent toujours en leur intérieur qu'il y a plus de biens que de maux en cette vie, encore qu'ils ne s'en aperçoivent pas eux-mêmes; car bien qu'ils appellent quelquefois la mort à leur secours quand ils sentent de grandes douleurs, c'est seulement afin qu'elle leur aide à porter leur fardeau, ainsi qu'il y a dans la fable, et ils ne veulent point pour cela perdre la vie; ou bien s'il y en a quelques-uns qui la veuillent perdre et qui se tuent

eux-mêmes, c'est par une erreur de leur entendement et non point par un jugement bien raisonné, ni par une opinion que la nature ait imprimée en eux, comme est celle qui fait qu'on préfère les biens de cette vie à ses maux.

La raison qui me fait croire que ceux qui ne font rien que pour leur utilité particulière doivent aussi bien que les autres travailler pour autrui, et tâcher de faire plaisir à un chacun autant qu'il est en leur pouvoir, s'ils veulent user de prudence, est qu'on voit ordinairement arriver que ceux qui sont estimés officieux et prompts à faire plaisir reçoivent aussi quantité de bons offices des autres, même de ceux qu'ils n'ont jamais obligés, lesquels ils ne recevraient pas si on les croyait d'autre humeur, et que les peines qu'ils ont à faire plaisir ne sont point si grandes que les commodités que leur donne l'amitié de ceux qui les connaissent; car on n'attend de nous que les offices que nous pouvons rendre commodément, et nous n'en attendons pas davantage des autres; mais il arrive souvent que ce qui leur coûte peu nous profite beaucoup, et même nous peut importer de la vie. Il est vrai qu'on perd quelquefois sa peine en bien faisant, et au contraire qu'on gagne à mal faire; mais cela ne peut changer la règle de la prudence, laquelle ne se rapporte qu'aux choses qui arrivent le plus souvent; et pour moi la maxime que j'ai le plus observée en toute la conduite de ma vie a été de suivre seulement le grand chemin, et de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse. Les lois communes de la société, lesquelles tendent toutes à se faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne se point faire de mal, sont, ce me semble, si bien établies que quiconque les suit franchement, sans aucune dissimulation ni artifice, mène une vie beaucoup plus heureuse et plus assurée que ceux qui cherchent leur utilité par d'autres voies, lesquels à la vérité réussissent quelquefois par l'ignorance des autres hommes et par la faveur de la fortune; mais il arrive bien plus souvent qu'ils y manquent,

et que, pensant s'établir, ils se ruinent. C'est avec cette ingénuité et cette franchise, laquelle je fais profession d'observer en toutes mes actions, que je fais aussi particulièrement profession d'être, etc.

XII.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

Juin 1646.

MADAME,

Je reconnais par expérience que j'ai eu raison de mettre la gloire au nombre des passions, car je ne puis m'empêcher d'en être touché en voyant le favorable jugement que fait Votre Altesse du petit Traité que j'en ai écrit; et je ne suis nullement surpris de ce qu'elle y remarque aussi des défauts, pour ce que je n'ai point douté qu'il n'y en eût en grand nombre, étant une matière que je n'avais jamais ci-devant étudiée et dont je n'ai fait que tirer le premier crayon, sans y ajouter les couleurs et les ornements qui seraient requis pour la faire paraître à des yeux moins clairvoyants que ceux de Votre Altesse. Je n'y ai pas mis aussi tous les principes de physique dont je me suis servi pour déchiffrer quels sont les mouvements du sang qui accompagnent chaque passion, pour ce que je ne les saurais

[1] Lettre XI du tome Ier de l'édition in-4°.

bien déduire sans expliquer la formation de toutes les parties du corps humain; et c'est une chose si difficile que je ne l'oserais encore entreprendre, bien que je me sois à peu près satisfait moi-même touchant la vérité des principes que j'ai supposés en cet écrit, dont les principaux sont que l'office du foie et de la rate est de contenir toujours du sang de réserve, moins purifié que celui qui est dans les veines, et que le feu qui est dans le cœur a besoin d'être continuellement entretenu, ou bien par le suc des viandes qui vient directement de l'estomac, ou bien à son défaut par ce sang qui est en réserve, à cause que l'autre sang qui est dans les veines se dilate trop aisément, et qu'il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps dès le commencement de notre vie les accompagnent encore à présent, en sorte que si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées; et réciproquement, si nous avons les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements; et enfin que la machine de notre corps est tellement faite qu'une seule pensée de joie, ou d'amour, ou autre semblable, est suffisante pour envoyer les esprits animaux par les nerfs en tous les muscles qui sont requis pour causer les divers mouvements du sang que j'ai dit accompagner les passions. Il est vrai que j'ai eu de la difficulté à distinguer ceux qui appartiennent à chaque passion, à cause qu'elles ne sont jamais seules; mais néanmoins pour ce que les mêmes ne sont pas toujours jointes ensemble, j'ai tâché de remarquer les changements qui arrivaient dans le corps lorsqu'elles changeaient de compagnie. Ainsi, par exemple, si l'amour était toujours jointe à la joie, je ne saurais à laquelle des deux il faudrait attribuer la chaleur et la dilatation qu'elles font sentir autour du cœur; mais pour ce qu'elle est aussi quelquefois jointe à la tristesse, et qu'alors on sent encore cette chaleur et

non plus cette dilatation, j'ai jugé que la chaleur appartient à l'amour et la dilatation à la joie. Et bien que le désir soit quasi toujours avec l'amour, ils ne sont pas néanmoins toujours ensemble au même degré; car, encore qu'on aime beaucoup, on désire peu lorsqu'on ne conçoit aucune espérance; et pour ce qu'on n'a point alors la diligence et la promptitude qu'on aurait si le désir était plus grand, on peut juger que c'est de lui qu'elle vient et non de l'amour.

Je crois bien que la tristesse ôte l'appétit à plusieurs; mais pour ce que j'ai toujours éprouvé en moi qu'elle l'augmente, je m'étais réglé là-dessus. Et j'estime que la différence qui arrive en cela vient de ce que le premier sujet de tristesse que quelques-uns ont eu au commencement de leur vie a été qu'ils ne recevaient pas assez de nourriture, et que celui des autres a été que celle qu'ils recevaient leur était nuisible; et en ceux-ci le mouvement des esprits qui ôte l'appétit est toujours depuis demeuré joint avec la passion de la tristesse. Nous voyons aussi que les mouvements qui accompagnent les autres passions ne sont pas entièrement semblables en tous les hommes, ce qui peut être attribué à pareille cause.

Pour l'admiration, encore qu'elle ait son origine dans le cerveau, et ainsi que le seul tempérament du sang ne la puisse causer, comme il peut souvent causer la joie ou la tristesse, toutefois elle peut, par le moyen de l'impression qu'elle fait dans le cerveau, agir sur le corps autant qu'aucune des autres passions, ou même plus en quelque façon, à cause que la surprise qu'elle contient cause les mouvements les plus prompts de tous; et comme on peut mouvoir la main ou le pied quasi au même instant qu'on pense à les mouvoir, pour ce que l'idée de ce mouvement qui se forme dans le cerveau envoie les esprits dans les muscles qui servent à cet effet, ainsi l'idée d'une chose plaisante qui surprend l'esprit envoie aussitôt les esprits dans les nerfs qui ouvrent les orifices du cœur; et l'admiration

ne fait en ceci autre chose, sinon que par sa surprise elle augmente la force du mouvement qui cause la joie, et fait que, les orifices du cœur étant dilatés tout à coup, le sang qui entre dedans par la veine cave et qui en sort par la veine artérieuse enfle subitement le poumon.

Les mêmes signes extérieurs qui ont coutume d'accompagner les passions peuvent bien aussi quelquefois être produits par d'autres causes. Ainsi la rougeur du visage ne vient pas toujours de la honte, mais elle peut aussi venir de la chaleur du feu, ou bien de ce qu'on fait de l'exercice; et le ris qu'on nomme sardonien n'est autre chose qu'une convulsion des nerfs du visage; et ainsi on peut soupirer quelquefois par coutume ou par maladie, mais cela n'empêche pas que les soupirs ne soient des signes extérieurs de la tristesse et du désir, lorsque ce sont ces passions qui les causent. Je n'avais jamais ouï dire ni remarqué qu'ils fussent aussi quelquefois causés par la réplétion de l'estomac; mais, lorsque cela arrive, je crois que c'est un mouvement dont la nature se sert pour faire que le suc des viandes passe plus promptement par le cœur, et ainsi que l'estomac en soit plus tôt déchargé; car les soupirs, agitant le poumon, font que le sang qu'il contient descend plus vite par l'artère veineuse dans le côté gauche du cœur, et ainsi que le nouveau sang, composé du suc des viandes qui vient de l'estomac par le foie et par le cœur jusqu'au poumon, y peut plus aisément être reçu.

Pour les remèdes contre les excès des passions, j'avoue bien qu'ils sont difficiles à pratiquer, et même qu'ils ne peuvent suffire pour empêcher les désordres qui arrivent dans le corps, mais seulement pour faire que l'âme ne soit point troublée et qu'elle puisse retenir son jugement libre; à quoi je ne juge pas qu'il soit besoin d'avoir une connaissance exacte de la vérité de chaque chose, ni même d'avoir prévu en particulier tous les accidents qui peuvent survenir, ce qui serait sans doute impossible; mais c'est assez d'en

avoir imaginé en général de plus fâcheux que ne sont ceux qui arrivent, et de s'être préparé à les souffrir. Je ne crois pas aussi qu'on pèche guère par excès en désirant les choses nécessaires à la vie; ce n'est que des mauvaises ou superflues que les désirs ont besoin d'être réglés; car ceux qui ne tendent qu'au bien sont, ce me semble, d'autant meilleurs qu'ils sont plus grands ; et quoique j'aie voulu flatter mon défaut en mettant une je ne sais quelle langueur entre les passions excusables, j'estime néanmoins beaucoup plus la diligence de ceux qui se portent toujours avec ardeur à faire les choses qu'ils croient être en quelque façon de leur devoir, encore qu'ils n'en espèrent pas beaucoup de fruit.

Je mène une vie si retirée, et j'ai toujours été si éloigné du maniement des affaires, que je ne serais pas moins impertinent que ce philosophe qui voulait enseigner le devoir d'un capitaine en la présence d'Annibal, si j'entreprenais d'écrire ici les maximes qu'on doit observer en la vie civile, et je ne doute point que celle que propose Votre Altesse ne soit la meilleure de toutes, à savoir qu'il vaut mieux se régler en cela sur l'expérience que sur la raison, pour ce qu'on a rarement à traiter avec des personnes parfaitement raisonnables, ainsi que tous les hommes devraient être, afin qu'on pût juger ce qu'ils feront par la seule considération de ce qu'ils devraient faire ; et souvent les meilleurs conseils ne sont pas les plus heureux. C'est pourquoi on est contraint de hasarder et de se mettre au pouvoir de la fortune, laquelle je souhaite aussi obéissante à vos désirs que je suis, etc.

XIII.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

15 juillet 1646.

MADAME,

L'occasion que j'ai de donner cette lettre à M. de Beclin, qui m'est très-intime ami, et à qui je me fie autant qu'à moi-même, est cause que je prends la liberté de m'y confesser d'une faute très-signalée que j'ai commise dans le Traité des passions, en ce que, pour flatter ma négligence, j'y ai mis au nombre des émotions de l'âme qui sont excusables une je ne sais quelle langueur qui nous empêche quelquefois de mettre en exécution les choses qui ont été approuvées par notre jugement; et ce qui m'a donné le plus de scrupule en ceci est que je me souviens que Votre Altesse a particulièrement remarqué cet endroit, comme témoignant n'en pas désapprouver la pratique en un sujet où je ne puis voir qu'elle soit utile. J'avoue bien qu'on a grande raison de prendre du temps pour délibérer, avant que d'entreprendre les choses qui sont d'importance; mais lorsqu'une affaire est commencée, et qu'on est d'accord du principal, je ne vois pas qu'on ait aucun profit de chercher des délais en disputant pour les conditions. Car si l'affaire nonobstant cela réussit, tous les petits avantages qu'on aura peut-être acquis par ce moyen ne servent pas tant que peut nuire le

[1] Lettre XII du tome Ier de l'édition in-4°.

dégoût que causent ordinairement ces délais; et si elle ne réussit pas, tout cela ne sert qu'à faire savoir au monde qu'on a eu des desseins qui ont manqué, outre qu'il arrive bien plus souvent, lorsque l'affaire qu'on entreprend est fort bonne, que pendant qu'on en diffère l'exécution elle s'échappe que non pas lorsqu'elle est mauvaise. C'est pourquoi je me persuade que la résolution et la promptitude sont des vertus très-nécessaires pour les affaires déjà commencées; et l'on n'a pas sujet de craindre ce qu'on ignore, car souvent les choses qu'on a le plus appréhendées avant que de les connaître, se trouvent meilleures que celles qu'on a désirées; ainsi le meilleur est en cela de se fier à la Providence divine et de se laisser conduire par elle. Je m'assure que Votre Altesse entend fort bien ma pensée, encore que je l'explique fort mal, et qu'elle pardonne au zèle qui m'oblige d'écrire ceci, car je suis autant que je puis être, etc.

FRAGMENT [1].

L'erreur morale qui arrive quand on croit avec raison une chose fausse, pour ce qu'un homme de bien nous l'a dite, etc., ne contient aucune privation lorsque nous ne l'assurons que pour régler les actions de notre vie, en choses que nous ne pouvons moralement savoir mieux, et ainsi ce n'est point proprement une erreur; mais c'en serait une si nous l'assurions comme une vérité de physique, pour ce que le témoignage d'un homme de bien ne suffit pas pour cela.

FRAGMENT [2].

Il est vrai que si j'avais dit absolument qu'il faut se tenir aux opinions qu'on a une fois déterminé de suivre, encore

[1] Lettre CXV du tome Ier de l'édition in-4°, à un R. P. jésuite.
[2] Lettre II du tome II de l'édition in-4°, à un inconnu.

qu'elles fussent douteuses, je ne serais pas moins répréhensible que pour avoir dit : qu'il faut être opiniâtre et obstiné; à cause que se tenir à une opinion, c'est le même que de persévérer dans le jugement qu'on en a fait. Mais j'ai dit toute autre chose dans ma Méthode, à savoir : qu'il faut être résolu en ses actions, lors même qu'on demeure irrésolu en ses jugements, et ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, c'est-à-dire n'agir pas moins constamment suivant les opinions qu'on juge douteuses, lorsqu'on s'y est une fois déterminé, c'est-à-dire lorsqu'on a considéré qu'il n'y en a point d'autres qu'on juge meilleures, ou plus certaines, que si on connaissait que celles-là fussent les meilleures; comme en effet elles le sont sous cette condition. Et il n'est pas à craindre que cette fermeté en l'action nous engage de plus en plus dans l'erreur, ou dans le vice, d'autant que l'erreur ne peut être que dans l'entendement, lequel je suppose nonobstant cela demeurer libre, et considérer comme douteux ce qui est douteux. Outre que je rapporte principalement cette règle aux actions de la vie qui ne souffrent aucun délai, et que je ne m'en sers que par provision, avec dessein de changer mes opinions sitôt que j'en pourrai trouver de meilleures, et de ne perdre aucune occasion d'en chercher. Au reste j'ai été obligé de parler de cette résolution et fermeté touchant les actions, tant à cause qu'elle est nécessaire pour le repos de la conscience, que pour empêcher qu'on ne me blâmât de ce que j'avais écrit que, pour éviter la prévention, il faut une fois dans sa vie se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance; car apparemment on m'eût objecté que ce doute si universel peut produire une grande irrésolution, et un grand déréglement dans les mœurs. De façon qu'il ne me semble pas avoir pu user de plus de circonspection que j'ai fait, pour placer la résolution, en tant qu'elle est une vertu, entre les deux vices qui lui sont contraires, à savoir l'indétermination et l'obstination.



FRAGMENT [1].

Après tout je plains fort M. N... et voudrais bien pouvoir, sans trop d'incommodité, soulager sa mauvaise fortune, car il la mérite meilleure, et je ne connais en lui de défaut, sinon qu'il ne fait jamais son compte sur le pied des choses présentes, mais seulement de celles qu'il espère ou qui sont passées, et qu'il a une certaine irrésolution qui l'empêche d'exécuter ce qu'il entreprend.

XIV.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH [2].

20 octobre 1646.

MADAME,

J'ai reçu une très-grande faveur de Votre Altesse, en ce qu'elle a voulu que j'apprisse par ses lettres le succès de son voyage, et qu'elle est arrivée heureusement en un lieu où, étant grandement estimée et chérie de ses proches, il me semble qu'elle a autant de biens qu'on en peut souhaiter avec raison en cette vie : car, sachant la condition des choses humaines, ce serait trop importuner la fortune que d'attendre d'elle tant de grâces qu'on ne pût pas même en

[1] Lettre CX du tome II de l'édition in-4°, à M***.
[2] Lettre XV du tome Ier de l'édition in-4°.

imaginant trouver aucun sujet de fâcherie. Lorsqu'il n'y a point d'objets présents qui offensent les sens, ni aucune indisposition dans le corps qui l'incommode, un esprit qui suit la vraie raison peut facilement se contenter; et il n'est pas besoin pour cela qu'il oublie ni qu'il néglige les choses éloignées, c'est assez qu'il tâche à n'avoir aucune passion pour celles qui lui peuvent déplaire; ce qui ne répugne point à la charité, pour ce qu'on peut souvent mieux trouver des remèdes aux maux qu'on examine sans passion qu'à ceux pour lesquels on est affligé. Mais comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent de la tristesse et donner entrée à celles qui participent de la joie, ainsi réciproquement, lorsque l'esprit est plein de joie, cela sert beaucoup à faire que le corps se porte mieux et que les objets présents paraissent plus agréables; et même aussi j'ose croire que la joie intérieure a quelque secrète force pour se rendre la fortune plus favorable. Je ne voudrais pas écrire ceci à des personnes qui auraient l'esprit faible, de peur de les induire à quelque superstition; mais au regard de Votre Altesse, j'ai seulement peur qu'elle se moque de me voir devenir trop crédule : toutefois j'ai une infinité d'expériences, et avec cela l'autorité de Socrate, pour confirmer mon opinion. Les expériences sont que j'ai souvent remarqué que les choses que j'ai faites avec un cœur gai, et sans aucune répugnance intérieure, ont coutume de me succéder heureusement; jusque-là même que dans les jeux de hasard, où il n'y a que la fortune seule qui règne, je l'ai toujours éprouvée plus favorable ayant d'ailleurs des sujets de joie que lorsque j'en avais de tristesse. Et ce qu'on nomme communément le génie de Socrate n'a sans doute été autre chose, sinon qu'il avait accoutumé de suivre ses inclinations intérieures, et pensait que l'événement de ce qu'il entreprenait serait heureux lorsqu'il avait quelque secret sentiment de gaieté, et au contraire qu'il

serait malheureux lorsqu'il était triste. Il est vrai pourtant que ce serait être superstitieux de croire autant à cela qu'on dit qu'il faisait; car Platon rapporte de lui que même il demeurait dans le logis toutes les fois que son génie ne lui conseillait point d'en sortir. Mais touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie ne manqueront pas de nous bien réussir. Ainsi j'ose ici exhorter Votre Altesse, puisqu'elle se rencontre en un lieu où les objets présents ne lui donnent que de la satisfaction, qu'il lui plaise aussi contribuer du sien pour tâcher à se rendre contente; ce qu'elle peut, ce me semble, aisément, en n'arrêtant son esprit qu'aux choses présentes, et ne pensant jamais aux affaires qu'aux heures où le courrier est près de partir. Et j'estime que c'est un bonheur que les livres de Votre Altesse n'ont pu lui être apportés sitôt qu'elle les attendait; car leur lecture n'est pas si propre à entretenir la gaieté qu'à faire venir la tristesse, principalement celle du livre de ce docteur des princes[1], qui, ne représentant que les difficultés qu'ils ont à se maintenir et les cruautés ou perfidies qu'il leur conseille, fait que les particuliers qui le lisent ont moins de sujet d'envier leur condition que de la plaindre. Votre Altesse a parfaitement bien remarqué ses fautes et les miennes; car il est vrai que c'est le dessein qu'il a eu de louer César Borgia qui lui a fait établir des maximes générales pour justifier des actions particulières qui peuvent difficilement être excusées; et j'ai lu depuis ses discours sur Tite-Live, où je n'ai rien remarqué de mauvais; et son principal précepte, qui est d'extirper entièrement ses ennemis ou bien de se les rendre

[1] Machiavel.

amis, sans suivre jamais la voie du milieu, est sans doute toujours le plus sûr; mais lorsqu'on n'a aucun sujet de craindre, ce n'est pas le plus généreux. Votre Altesse a aussi fort bien remarqué le secret de la fontaine miraculeuse, en ce qu'il y a plusieurs pauvres qui en publient les vertus, et qui sont peut-être gagés par ceux qui en espèrent du profit; car il est certain qu'il n'y a point de remède qui puisse servir à tous les maux; mais plusieurs ayant usé de celui-là, ceux qui s'en sont bien trouvés en disent du bien, et on ne parle point des autres. Quoi qu'il en soit, la qualité de purger qui est en l'une de ces fontaines, et la couleur blanche avec la douceur et la qualité rafraîchissante de l'autre, donnent occasion de juger qu'elles passent par des mines d'antimoine ou de mercure, qui sont deux mauvaises drogues, principalement le mercure : c'est pourquoi je ne voudrais pas conseiller à personne d'en boire. Le vitriol et le fer des eaux de Spa sont bien moins à craindre; et pour ce que l'un et l'autre diminue la rate et fait évacuer la mélancolie, je les estime. Car Votre Altesse me permettra, s'il lui plaît, de finir cette lettre par où je l'ai commencée, et de lui souhaiter principalement de la satisfaction d'esprit et de la joie, comme étant non-seulement le fruit qu'on attend de tous les autres biens, mais aussi souvent un moyen qui augmente les grâces qu'on a pour les acquérir; et bien que je ne sois pas capable de contribuer à aucune chose qui regarde votre service, sinon seulement par mes souhaits, j'ose pourtant assurer que je suis plus parfaitement qu'aucun autre qui soit au monde, etc.

XV.

A LA REINE DE SUÈDE[1].

MADAME,

J'ai appris de M. Chanut qu'il plaît à Votre Majesté que j'aie l'honneur de lui exposer l'opinion que j'ai touchant le souverain bien, considéré au sens que les philosophes anciens en ont parlé; et je tiens ce commandement pour une si grande faveur que le désir que j'ai d'y obéir me détourne de toute autre pensée, et fait que, sans excuser mon insuffisance, je mettrai ici en peu de mots tout ce que je pourrai savoir sur cette matière. On peut considérer la bonté de chaque chose en elle-même sans la rapporter à autrui, auquel sens il est évident que c'est Dieu qui est le souverain bien, pour ce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures; mais on peut aussi la rapporter à nous, et en ce sens je ne vois rien que nous devions estimer bien, sinon ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel que c'est perfection pour nous de l'avoir. Ainsi les philosophes anciens qui, n'étant point éclairés de la lumière de la foi, ne savaient rien de la béatitude surnaturelle, ne considéraient que les biens que nous pouvons posséder en cette vie, et c'était entre ceux-là qu'ils cherchaient lequel était le souverain, c'est-à-dire le principal et le plus grand. Mais afin que je le puisse déterminer, je considère que nous ne devons

[1] Lettre Ire du tome Ier de l'édition in-4°.

estimer biens à notre égard que ceux que nous possédons, ou bien que nous avons pouvoir d'acquérir; et cela posé, il me semble que le souverain bien de tous les hommes ensemble est un amas ou un assemblage de tous les biens, tant de l'âme que du corps et de la fortune, qui peuvent être en quelques hommes; mais que celui d'un chacun en particulier est toute autre chose, et qu'il ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire et au contentement qu'elle produit : dont la raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand, ni qui soit entièrement au pouvoir d'un chacun. Car pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent point absolument de nous; et ceux de l'âme se rapportent tous à deux chefs, qui sont, l'un de connaître et l'autre de vouloir ce qui est bon; mais la connaissance est souvent au-delà de nos forces; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer. Et je ne vois point qu'il soit possible d'en disposer mieux que si l'on a toujours une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître; c'est en cela seul que consistent toutes les vertus; c'est cela seul qui, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire; enfin c'est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie; ainsi j'estime que c'est en cela que consiste le souverain bien. Et par ce moyen je pense accorder les deux plus contraires et plus célèbres opinions des anciens, à savoir celle de Zénon qui l'a mis en la vertu ou en l'honneur, et celle d'Épicure qui l'a mis au contentement auquel il a donné le nom de volupté. Car comme tous les vices ne viennent que de l'incertitude et de la faiblesse qui suit l'ignorance et qui fait naître les repentirs, ainsi la vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur avec laquelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes, pourvu que cette vigueur ne vienne pas

d'opiniâtreté, mais de ce qu'on sait les avoir autant examinées qu'on en a moralement de pouvoir; et bien que ce qu'on fait alors puisse être mauvais, on est assuré néanmoins qu'on fait son devoir; au lieu que si on exécute quelque action de vertu et que cependant on pense mal faire, ou bien qu'on néglige de savoir ce qui en est, on n'agit pas en homme vertueux. Pour ce qui est de l'honneur et de la louange, on les attribue souvent aux autres biens de la fortune; mais pour ce que je m'assure que Votre Majesté fait plus d'état de sa vertu que de sa couronne, je ne craindrai point ici de dire qu'il ne me semble pas qu'il y ait rien que cette vertu qu'on ait juste raison de louer. Tous les autres biens méritent seulement d'être estimés, et non point d'être honorés ou loués, si ce n'est en tant qu'on présuppose qu'ils sont acquis ou obtenus de Dieu par le bon usage du libre arbitre; car l'honneur et la louange est une espèce de récompense, et il n'y a rien que ce qui dépend de la volonté qu'on ait sujet de récompenser ou de punir. Il me reste encore ici à prouver que c'est de ce bon usage du libre arbitre que vient le plus grand et le plus solide contentement de la vie, ce qui me semble n'être pas difficile, pour ce que considérant avec soin en quoi consiste la volupté ou le plaisir et généralement toutes les sortes de contentements qu'on peut avoir, je remarque en premier lieu qu'il n'y en a aucun qui ne soit entièrement en l'âme, bien que plusieurs dépendent du corps; de même que c'est aussi l'âme qui voit, bien que ce soit par l'entremise des yeux. Puis je remarque qu'il n'y a rien qui puisse donner du contentement à l'âme, sinon l'opinion qu'elle a de posséder quelque bien, et que souvent cette opinion n'en est qu'une représentation fort confuse, et même que son union avec le corps est cause qu'elle se représente ordinairement certains biens incomparablement plus grands qu'ils ne sont; mais que si elle connaissait distinctement leur juste valeur, son contentement serait toujours proportionné à la grandeur

du bien dont il procéderait. Je remarque aussi que la grandeur d'un bien à notre égard ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous; et qu'outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que par conséquent son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus; d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder; aussi voit-on, par exemple, que le repos d'esprit et la satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire leur mieux, tant pour connaître le bien que pour l'acquérir, est un plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs. J'omets encore ici beaucoup d'autres choses, pour ce que, me représentant le nombre des affaires qui se rencontrent en la conduite d'un grand royaume, et dont Votre Majesté prend elle-même les soins, je n'ose lui demander plus longue audience; mais j'envoie à M. Chanut quelques écrits où j'ai mis mes sentiments plus au long touchant la même matière, afin que, s'il plaît à Votre Majesté de les voir, il m'oblige de les lui présenter, et que cela aide à témoigner avec combien de zèle et de dévotion je suis, etc.

D'Egmont, ce 20 novembre 1647.

XVI.

A M. CHANUT[1].

Monsieur,

Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale, et cela pour deux raisons : l'une, qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier; l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres. Mais ces deux raisons cessent en l'occasion que vous m'avez fait l'honneur de me donner en m'écrivant, de la part de l'incomparable reine auprès de laquelle vous êtes, qu'il lui plaît que je lui écrive mon opinion touchant le souverain bien; car ce commandement m'autorise assez, et j'espère que ce que j'écris ne sera vu que d'elle et de vous; c'est pourquoi je souhaite avec tant de passion de lui obéir que, tant s'en faut que je me réserve, je voudrais pouvoir entasser en une lettre tout ce que j'ai jamais pensé sur ce sujet. En effet, j'ai voulu mettre tant de choses en celle que je me suis hasardé de lui écrire que j'ai peur de n'y avoir rien assez expliqué; mais pour suppléer à ce défaut, je vous envoie un recueil de quelques autres lettres, où j'ai déduit plus au long les mêmes choses; et j'y ai joint un petit Traité des passions, qui n'en est pas la moindre partie; car ce

[1] Lettre II du tome II de l'édition in-4°.

sont principalement elles qu'il faut tâcher de connaître pour obtenir le souverain bien que j'ai décrit. Si j'avais aussi osé y joindre les réponses que j'ai eu l'honneur de recevoir de la princesse à qui ces lettres sont adressées, ce recueil aurait été plus accompli ; et j'en eusse encore pu ajouter deux ou trois des miennes, qui ne sont pas intelligibles sans cela ; mais j'aurais dû lui en demander permission, et elle est maintenant bien loin d'ici. Au reste, je ne vous prie point de présenter d'abord ce recueil à la reine, car j'aurais peur de ne pas garder assez le respect et la vénération que je dois à Sa Majesté, si je lui envoyais des lettres que j'ai faites pour une autre personne plutôt que de lui écrire à elle-même ce que je pourrai juger lui être agréable ; mais si vous trouvez bon de lui en parler, disant que c'est à vous que je les ai envoyées, et qu'après cela elle désire de les avoir, je serai libre de ce scrupule ; et je me suis persuadé qu'il lui sera peut-être plus agréable de voir ce que j'ai ainsi écrit à une autre que s'il lui avait été adressé, pour ce qu'elle pourra s'assurer davantage que je n'ai rien changé ou déguisé en sa considération. Mais je vous prie que ces écrits ne tombent point, s'il est possible, en d'autres mains, et de vous assurer que je suis autant que je puis être, etc.

D'Egmont, ce 20 novembre 1647.

XVII.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

20 novembre 1647.

MADAME,

Puisque j'ai déjà pris la liberté d'avertir Votre Altesse de la correspondance que j'ai commencé d'avoir en Suède, je pense être obligé de continuer, et de lui dire que j'ai reçu depuis peu des lettres de l'ami que j'ai en ce pays-là, par lesquelles il m'apprend que la reine ayant été à Upsal, où est l'Académie du pays, elle avait voulu entendre une harangue du professeur en l'éloquence qu'il estime pour le plus habile et le plus raisonnable de cette Académie, et qu'elle lui avait donné pour son sujet à discourir du souverain bien de cette vie; mais qu'après avoir ouï cette harangue, elle avait dit que ces gens-là ne faisaient qu'effleurer les matières, et qu'il en faudrait savoir mon opinion; à quoi il lui avait répondu qu'il savait que j'étais fort retenu à écrire de telles matières; mais que, s'il plaisait à Sa Majesté qu'il me la demandât de sa part, il ne croyait pas que je manquasse à tâcher de lui satisfaire; sur quoi elle lui avait très-expressément donné charge de me la demander, et lui avait fait promettre qu'il m'en écrirait au prochain ordinaire; en sorte qu'il me conseille d'y répondre, et d'adresser ma lettre à la reine, à laquelle il la présen-

[1] Lettre XXXI du tome Ier de l'édition in-4°.

tera, et dit qu'il est caution qu'elle sera bien reçue. J'ai cru ne devoir pas négliger cette occasion; et considérant que, lorsqu'il m'a écrit cela, il ne pouvait encore avoir reçu la lettre où je parlais de celles que j'ai eu l'honneur d'écrire à Votre Altesse touchant la même matière, j'ai pensé que le dessein que j'avais en cela était failli, et qu'il le fallait prendre d'un autre biais; c'est pourquoi j'ai écrit une lettre à la reine, où, après avoir mis brièvement mon opinion, j'ajoute que j'omets beaucoup de choses, parce que, me représentant le nombre des affaires qui se rencontrent en la conduite d'un grand royaume, et dont Sa Majesté prend elle-même les soins, je n'ose lui demander plus longue audience; mais que j'envoie à M. Chanut quelques écrits où j'ai mis mes sentiments plus au long touchant la même matière, afin que, s'il lui plaît de les voir, il puisse les lui présenter. Ces écrits que j'envoie à M. Chanut sont les lettres que j'ai eu l'honneur d'écrire à Votre Altesse touchant le livre de Sénèque : *De Vita beata*, jusques à la moitié de la sixième, où, après avoir défini les passions en général, je mets que je trouve de la difficulté à les dénombrer; ensuite de quoi je lui envoie aussi le petit Traité des passions, lequel j'ai eu assez de peine à faire transcrire sur un brouillon fort confus que j'en avais gardé; et je lui mande que je ne le prie point de présenter d'abord ces écrits à la reine, pour ce que j'aurais peur de ne pas garder assez le respect que je dois à Sa Majesté si je lui envoyais des lettres que j'ai faites pour une autre, plutôt que de lui écrire à elle-même ce que je pourrais juger lui être agréable; mais que s'il trouve bon de lui en parler, disant que c'est à lui que je les ai envoyées, et qu'après cela elle désire de les voir, je serai libre de ce scrupule; et que je me suis persuadé qu'il lui sera peut-être plus agréable de voir ce qui a été ainsi écrit à une autre que s'il lui était adressé, pour ce qu'elle pourra s'assurer davantage que je n'ai rien changé ou déguisé en sa considération. Je n'ai pas jugé à propos

d'y mettre rien de plus de Votre Altesse, ni même d'en exprimer le nom, lequel toutefois il ne pourra ignorer à cause de mes lettres précédentes; mais considérant que, nonobstant qu'il soit homme très-vertueux et grand estimateur des personnes de mérite, en sorte que je ne doute point qu'il n'honore Votre Altesse autant qu'il doit, il ne m'en a toutefois parlé que rarement en ses lettres, bien que je lui en aie écrit quelque chose en toutes les miennes, j'ai pensé qu'il faisait peut-être scrupule d'en parler à la reine, pour ce qu'il ne sait pas si cela plairait ou déplairait à ceux qui l'ont envoyé. Mais si j'ai dorénavant occasion de lui écrire à elle-même, je n'aurai pas besoin d'interprète; et le but que j'ai eu cette fois en lui envoyant ces écrits est de tâcher à faire qu'elle s'occupe davantage à ces pensées, et que si elles lui plaisent, ainsi qu'on me fait espérer, elle ait occasion d'en conférer avec Votre Altesse, de laquelle je serai toute ma vie, etc.

XVIII.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

Juin 1649.

MADAME,

Puisque Votre Altesse désire savoir quelle est ma résolution touchant le voyage de Suède, je lui dirai que je persiste dans le dessein d'y aller, en cas que la reine continue à témoigner qu'elle veut que j'y aille, et M. Chanut, notre R.[2]

[1] Lettre XLVIII du tome Ier de l'édition in-4°.
[2] Résident.

en ce pays-là, étant passé ici il y a huit jours pour aller en France, m'a parlé si avantageusement de cette merveilleuse reine que le chemin ne me semble plus si long ni si fâcheux qu'il faisait auparavant; mais je ne partirai point que je n'aie reçu encore une fois des nouvelles de ce pays-là, et je tâcherai d'attendre le retour de M. Chanut pour faire le voyage avec lui, pour ce que j'espère qu'on le renverra en Suède. Au reste, je m'estimerais extrêmement heureux si, lorsque j'y serai, j'étais capable de rendre quelque service à Votre Altesse. Je ne manquerai pas d'en rechercher avec soin les occasions et ne craindrai point d'écrire ouvertement tout ce que j'aurai fait ou pensé sur ce sujet, à cause que ne pouvant avoir aucune intention qui soit préjudiciable à ceux pour qui je serai obligé d'avoir du respect, et tenant pour maxime que les voies justes et honnêtes sont les plus utiles et les plus sûres, encore que les lettres que j'écrirai fussent vues, j'espère qu'elles ne pourront être mal interprétées ni tomber entre les mains de personnes qui soient si injustes que de trouver mauvais que je m'acquitte de mon devoir, et fasse profession ouverte d'être, etc.

XIX.

A M. CHANUT[1].

15 juin 1646.

MONSIEUR,

J'ai été bien aise d'apprendre, par les lettres que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, que la Suède n'est pas si

[1] Lettre XXXIII du tome Ier de l'édition in-4°.

éloignée d'ici qu'on n'en puisse avoir des nouvelles en peu de semaines, et ainsi que je pourrai avoir quelquefois le bonheur de vous entretenir par écrit et de participer aux fruits de l'étude à laquelle je vous vois préparé. Car puisqu'il vous plaît de prendre la peine de revoir mes Principes et de les examiner, je m'assure que vous y remarquerez beaucoup d'obscurités et beaucoup de fautes, qu'il m'importe fort de savoir, et dont je ne puis espérer d'être averti par aucun autre si bien que par vous. Je crains seulement que vous ne vous dégoûtiez bientôt de cette lecture, à cause que ce que j'ai écrit ne conduit que de fort loin à la morale, que vous avez choisie pour votre principale étude. Ce n'est pas que je ne sois entièrement de votre avis, en ce que vous jugez que le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre est de connaître auparavant quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le créateur de ce monde ou le maître de la maison que nous habitons; mais outre que je ne prétends ni ne promets en aucune façon que tout ce que j'ai écrit soit vrai, il y a un fort grand intervalle entre la notion générale du ciel et de la terre, que j'ai tâché de donner en mes Principes, et la reconnaissance particulière de la nature de l'homme, de laquelle je n'ai point encore traité. Toutefois, afin qu'il ne semble pas que je veuille vous détourner de votre dessein, je vous dirai en confidence que la notion telle quelle de la physique que j'ai tâché d'acquérir m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale, et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps. De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort, sans toutefois pour cela être chagrin, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui et appuyée sur des fonde-

ments qui ne dépendent que de la prudence et de l'autorité des hommes. Je vous dirai de plus que pendant que je laisse croître les plantes de mon jardin, dont j'attends quelques expériences pour tâcher de continuer ma Physique, je m'arrête aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la morale. Ainsi j'ai tracé cet hiver un petit Traité de la nature des passions de l'âme, sans avoir néanmoins dessein de le mettre au jour, et je serais maintenant d'humeur à écrire encore quelque autre chose, si le dégoût que j'ai de voir combien il y a peu de personnes au monde qui daignent lire mes écrits ne me faisait être négligent. Je ne le serai jamais en ce qui regardera votre service, car je suis de cœur et d'affection, etc.

FRAGMENT [1].

Je passe maintenant à votre question touchant les causes qui nous incitent souvent à aimer une personne plutôt qu'une autre, avant que nous en connaissions le mérite; et j'en remarque deux, qui sont l'une dans l'esprit, et l'autre dans le corps. Mais pour celle qui n'est que dans l'esprit, elle présuppose tant de choses touchant la nature de nos âmes que je n'oserais entreprendre de les déduire dans une lettre; je parlerai seulement de celle du corps. Elle consiste dans la disposition des parties de notre cerveau, soit que cette disposition ait été mise en lui par les objets des sens, soit par quelque autre cause. Car les objets qui touchent nos sens meuvent par l'entremise des nerfs quelques parties de notre cerveau, et y font comme certains plis qui se défont lorsque l'objet cesse d'agir; mais la partie où ils ont été faits demeure par après disposée à être pliée derechef en la même façon par un autre objet qui ressemble en

[1] Lettre XXXVI du tome Ier de l'édition in-4°, à M. Chanut.

p. 266.
corrects Aristotle on friendships

quelque chose au précédent, encore qu'il ne lui ressemble pas en tout. Par exemple, lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche; au moyen de quoi l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir en moi la passion de l'amour que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut; et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela; au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému. Ainsi lorsque nous sommes portés à aimer quelqu'un sans que nous en sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque chose en lui de semblable à ce qui a été dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous ne sachions pas ce que c'est. Et bien que ce soit plus ordinairement une perfection qu'un défaut qui nous attire ainsi à l'amour, toutefois à cause que ce peut-être quelquefois un défaut, comme en l'exemple que j'ai apporté, un homme sage ne se doit pas laisser entièrement aller à cette passion avant que d'avoir considéré le mérite de la personne pour laquelle nous nous sentons émus. Mais à cause que nous ne pouvons pas aimer également tous ceux en qui nous remarquons des mérites égaux, je crois que nous sommes seulement obligés de les estimer également; et que le principal bien de la vie étant d'avoir de l'amitié pour quelques-uns, nous avons raison de préférer ceux à qui nos inclinations secrètes nous joignent, pourvu que nous remarquions aussi en eux du mérite. Outre que lorsque ces inclinations secrètes ont leur cause en l'esprit, et non dans le corps, je crois qu'elles doivent toujours être suivies; et la marque principale qui les fait connaître est que celles qui viennent de l'esprit sont réciproques, ce qui n'arrive pas souvent aux autres. Mais les preuves que j'ai

de votre affection m'assurent si fort que l'inclination que j'ai pour vous est réciproque, qu'il faudrait que je fusse entièrement ingrat, et que je manquasse à toutes les règles que je crois devoir être observées en l'amitié, si je n'étais pas avec beaucoup de zèle, etc.

A la Haye, le 6 juin 1647.

FRAGMENT [1].

... Afin que vous sachiez comment je me gouverne avec ceux auxquels je me donne, je vous dirai ici que je prétends que vous m'avez de l'obligation de ce que je souffre que vos offices préviendront les miens...

FRAGMENT [2].

... Je ne pense pas qu'il y ait rien qui porte plus les hommes à une mutuelle amitié que la conformité de leurs pensées...

FRAGMENT [3].

Je ne suis pas marri que l'occasion que vous savez m'ait fait employer beaucoup de personnes; c'est à faire à ceux qui sont d'humeur ingrate de ne vouloir être obligés à personne; pour moi qui pense que le plus grand plaisir qui soit au monde est d'obliger un ami, je serais quasi assez insolent pour dire à mes amis qu'ils me doivent du retour

[1] Lettre XLIX du tome Ier de l'édition in-4°, à Freinshemius, bibliothécaire de la reine Christine.

[2] Lettre CXVII du tome II de l'édition in-4°, à M***.

[3] Lettre XXIII du tome II de l'édition in-4°, au même.

lorsque je leur ai donné occasion d'en jouir en me laissant obliger par eux.

FRAGMENT [1].

Encore que j'aie un extrême ressentiment des bienfaits que j'ai reçus de votre faveur, tant lorsque j'étais à Paris que depuis encore, ainsi que j'ai su de M. de Martigny, qui m'a mandé que sans vous il n'eût pu rien faire en l'expédition du brevet de pension qu'il m'a envoyé, je ne vous en ferai pas néanmoins ici de grands remercîments; il n'appartient qu'à ceux qui ont envie d'être ingrats de se servir de cette monnaie, afin de payer avec des paroles les véritables bienfaits qu'ils ont reçus. Mais je vous supplie très-humblement de trouver bon que je vous dise que je ne puis douter que vous n'ayez dorénavant beaucoup de bonne volonté pour moi, non point pour aucun mérite que je prétende avoir, mais pour ce que vous m'avez déjà fait plus de bien que la plupart de tous les parents et amis que j'aie jamais eus, en sorte que vous pouvez à bon droit me considérer comme l'une de vos créatures; et en examinant toutes les causes de l'amitié, je n'en trouve point d'autre qui soit si puissante ni si pressante que celle-là. Ce que je prends la liberté d'écrire, afin que, lorsque vous saurez que je fais cette réflexion, vous ne puissiez aussi douter que je n'aie un zèle très-particulier pour votre service. A quoi j'ajouterai seulement encore un mot, qui est que la philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'u- 288
sage des passions; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie; et bien qu'il y ait plusieurs de ces passions dont les excès soient vicieux, il y en a toutefois quelques autres que j'estime d'autant meilleures qu'elles sont plus excessives; et je mets la

[1] Lettre cxxiv du tome III de l'édition in-4°, à M***.

reconnaissance entre celles-ci, aussi bien qu'entre les vertus; c'est pourquoi je ne croirais pas pouvoir être ni vertueux ni heureux si je n'avais un désir très-passionné de vous témoigner par effet dans toutes les occasions que je n'en manque point...

FRAGMENT [1].

Comme la charité, c'est-à-dire cette sainte amitié dont nous aimons Dieu, et, à cause de Dieu, tous les hommes, en tant que nous savons qu'ils sont aimés de Dieu, a les plus grands rapports avec cette honnête amitié humaine qui se trouve entre les hommes unis par l'intimité, nous pourrons très-bien, si je ne me trompe, exposer en même temps les devoirs de toutes les deux. La règle suprême, c'est de ne jamais faire de mal, mais autant qu'il est en nous, de toujours faire du bien à nos amis : et, pour ce qu'il n'y a pas de plus grand bien que d'être exempt de vices, ce qu'un homme peut faire de mieux pour un autre, c'est de s'efforcer, avec mesure, de le détourner de quelque vice, mais j'ajoute : avec mesure; car si on reprend quelqu'un mal à propos ou trop sévèrement pour une faute légère, ou en présence de témoins sans nécessité, ou en lui attribuant des torts qu'il n'a pas, et qu'ainsi on paraisse moins songer à le réformer qu'à l'abaisser au profit de sa propre gloire, on se rend importun et odieux. Mais on peut presque toujours avertir son ami à part, sans témoins, avec modération. Si cela ne suffit pas et que sa faute soit telle qu'elle rende indigne de l'amitié d'un honnête homme, nous pouvons nous soustraire à son intimité et ne plus le compter parmi nos amis. Mais certes tant que nous l'y comptons, nous ne devons jamais le reprendre publiquement en présence d'étrangers et d'inconnus, car par là nous ne prouverions pas son bien,

[1] Lettre à G. Voët, 7e partie.

mais plutôt son mal, à savoir son déshonneur. Et cela, je le dis non-seulement des vices cachés, mais encore des vices avoués; car ceux qui pèchent ouvertement ont coutume de tirer gloire de leurs fautes mêmes, ils s'occupent peu qu'on sache ce qu'ils font, mais ils souffrent avec peine qu'on les en blâme. Et il faut remarquer que les hommes peuvent être détournés de leurs vices par la crainte de déshonneur, non pas le déshonneur même, qu'on ne craint plus dès qu'il est arrivé. C'est pour cela que ceux qui n'écoutent pas les reproches particuliers de leurs amis ne sont pas corrigés non plus par des réprimandes publiques, mais y trouvent plutôt une occasion et un motif de persévérer dans leurs fautes, comme le montre une fréquente expérience. Et ces liens de l'amitié humaine sont tout à fait conformes aux lois de la charité, telles que les trace le Christ lui-même au chapitre XVIII de saint Matthieu.

XX.

A M. CHANUT [1].

MONSIEUR,

L'aimable lettre que je viens de recevoir de votre part ne me permet pas que je repose jusques à ce que j'y aie fait réponse, et bien que vous y proposiez des questions que de plus savants que moi auraient bien de la peine à examiner en peu de temps, toutefois à cause que je sais bien qu'en-

[1] Lettre XXXV du tome Ier de l'édition in-4°.

core que j'y en employasse beaucoup je ne les pourrais entièrement résoudre, j'aime mieux mettre promptement sur le papier ce que le zèle qui m'incite me dictera, que d'y penser plus à loisir, et n'écrire par après rien de meilleur.

Vous voulez savoir mon opinion touchant trois choses : 1° ce que c'est que l'amour; 2° si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu; 3° lequel des deux déréglements et mauvais usages est le pire, de l'amour ou de la haine.

Pour répondre au premier point, je distingue entre l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable, et celle qui est une passion; la première n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie, et elle l'autre; ensuite de quoi s'il est présent, c'est-à-dire si elle le possède, ou qu'elle en soit possédée, ou enfin qu'elle soit jointe à lui non-seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien est sa joie; et, s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée est sa tristesse; mais celui qui accompagne la connaissance qu'elle a qu'il lui serait bon de l'acquérir est son désir. Et tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie, et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps; car, par exemple, si elle s'apercevait qu'il y a beaucoup de choses à connaître en la nature qui sont fort belles, sa volonté se porterait infailliblement à aimer la connaissance de ces choses, c'est-à-dire à la considérer comme lui appartenant; et si elle remarquait avec cela qu'elle eût cette con-

naissance, elle en aurait de la joie; si elle considérait qu'elle ne l'eût pas, elle en aurait de la tristesse; si elle pensait qu'il lui serait bon de l'acquérir, elle en aurait du désir. Et il n'y a rien en tous ces mouvements de sa volonté qui lui fût obscur, ni dont elle n'eût une très-parfaite connaissance, pourvu qu'elle fît réflexion sur ses pensées. Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui, comme j'ai sommairement dit de toutes les passions, appétits et sentiments, en mes Principes français, n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en qui consiste l'amour raisonnable. Car comme en la soif le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même, ainsi en l'amour on sent je ne sais quelle chaleur autour du cœur, et une grande abondance de sang dans le poumon, qui fait qu'on ouvre même les bras comme pour embrasser quelque chose, et cela rend l'âme encline à joindre à soi de volonté l'objet qui se présente. Mais la pensée par laquelle l'âme sent cette chaleur est différente de celle qui la joint à cet objet; et même il arrive quelquefois que ce sentiment d'amour se trouve en nous sans que notre volonté se porte à rien aimer, à cause que nous ne rencontrons point d'objet que nous pensions en être digne. Il peut arriver aussi, au contraire, que nous connaissions un bien qui mérite beaucoup, et que nous nous joignions à lui de volonté, sans avoir pour cela aucune passion, à cause que le corps n'y est pas disposé. Mais pour l'ordinaire ces deux amours se trouvent ensemble; car il y a une telle liaison entre l'une et l'autre que, lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose incontinent le cœur aux mouvements qui excitent la passion d'amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, cela fait que

l'âme imagine des qualités aimables en des objets où elle ne verrait que des défauts en un autre temps. Et ce n'est pas merveille que certains mouvements du cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance ; car de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps, que lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée, et réciproquement lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots qui sont des choses matérielles, avec leurs significations qui sont des pensées; en sorte que lorsqu'on voit après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses; et quand on conçoit les mêmes choses, on se ressouvient des mêmes mots. Mais les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées lorsque nous sommes entrés au monde ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles que celles qui les accompagnent par après. Et pour examiner l'origine de la chaleur qu'on sent autour du cœur, et celle des autres dispositions du corps qui accompagnent l'amour, je considère que dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine et de la tristesse; et que les mêmes dispositions du corps qui ont pour lors causé en elle ces passions en ont naturellement par après accompagné les pensées. Je juge que sa première passion a été la joie, pour ce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps sinon lorsqu'il a été bien disposé, et que lorsqu'il est ainsi bien disposé cela nous donne naturellement de la joie. Je dis aussi que l'amour est venue après, à cause que la matière de notre corps s'écou-

lant sans cesse ainsi que l'eau d'une rivière, et étant besoin qu'il en revienne d'autre en sa place, il n'est guère vraisemblable que le corps ait été bien disposé, qu'il n'y ait eu aussi proche de lui quelque matière fort propre à lui servir d'aliment; et que l'âme, se joignant de volonté à cette nouvelle matière, a eu pour elle de l'amour, comme aussi par après s'il est arrivé que cet aliment ait manqué, l'âme en a eu de la tristesse; et s'il en est venu d'autre en sa place qui n'ait pas été propre à nourrir le corps, elle a eu pour lui de la haine.

Voilà les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance; et je crois aussi qu'elles n'ont été alors que des sentiments ou des pensées fort confuses, pour ce que l'âme était tellement attachée à la matière qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu'à en recevoir les diverses impressions; et bien que quelques années après elle ait commencé à avoir d'autres joies et d'autres amours que celles qui ne dépendent que de la bonne constitution et convenable nourriture du corps, toutefois ce qu'il y a eu d'intellectuel en ses joies ou amours a toujours été accompagné des premiers sentiments qu'elle en avait eus, et même aussi des mouvements ou fonctions naturelles qui étaient alors dans le corps; en sorte que d'autant que l'amour n'était causée avant la naissance que par un aliment convenable qui, entrant abondamment dans le foie, dans le cœur et dans le poumon, y excitait plus de chaleur que de coutume, de là vient que maintenant cette chaleur accompagne toujours l'âme, encore qu'elle vienne d'autres causes fort différentes. Et si je ne craignais d'être trop long, je pourrais faire voir par le menu que toutes les autres dispositions du corps qui ont été au commencement de notre vie avec ces quatre passions les accompagnent encore; mais je dirai seulement que ce sont ces sentiments confus de notre enfance qui, demeurant joints avec les pensées raisonnables par lesquelles nous

aimons ce que nous en jugeons digne, sont cause que la nature de l'amour nous est difficile à connaître. A quoi j'ajoute que plusieurs autres passions, comme la joie, la tristesse, le désir, la crainte, l'espérance, etc., se mêlant diversement avec l'amour, empêchent qu'on ne reconnaisse en quoi c'est proprement qu'elle consiste. Ce qui est principalement remarquable touchant le désir; car on le prend si ordinairement pour l'amour que cela est cause qu'on a distingué deux sortes d'amours; l'une qu'on nomme amour de bienveillance en laquelle ce désir ne paraît pas tant, et l'autre qu'on nomme amour de concupiscence, laquelle n'est qu'un désir fort violent fondé sur une amour qui souvent est faible.

Mais il faudrait écrire un gros volume pour traiter de toutes les choses qui appartiennent à cette passion; et bien que son naturel soit de faire qu'on se communique le plus que l'on peut, en sorte qu'elle m'incite à tâcher ici de vous dire plus de choses que je n'en sais, je me veux pourtant retenir, de peur que la longueur de cette lettre ne vous ennuie. Ainsi je passe à votre seconde question, savoir : si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu, et si on le peut aimer par la force de cette lumière. Je vois qu'il y a deux fortes raisons pour en douter. La première est que les attributs de Dieu qu'on considère le plus ordinairement sont si relevés au-dessus de nous que nous ne concevons en aucune façon qu'ils nous puissent être convenables, ce qui est cause que nous ne nous joignons point à eux de volonté; la seconde est qu'il n'y a rien en Dieu qui soit imaginable, ce qui fait que, encore qu'on aurait pour lui quelque amour intellectuelle, il ne semble pas qu'on en puisse avoir aucune sensitive, à cause qu'elle devrait passer par l'imagination pour venir de l'entendement dans le sens. C'est pourquoi je ne m'étonne pas si quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la religion chrétienne qui, nous enseignant le mystère de l'incarnation par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à se

rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer; et que ceux qui, sans la connaissance de ce mystère, ont semblé avoir de la passion pour quelque divinité, n'en ont point eu pour cela pour le vrai Dieu, mais seulement pour quelques idoles qu'ils ont appelées de son nom; tout de même qu'Ixion, au dire des poëtes, embrassait une nue au lieu de la reine des dieux. Toutefois je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cette amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens; mais j'ose dire qu'au regard de cette vie c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir, et même qu'elle peut être la plus forte, bien qu'on ait besoin pour cela d'une méditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets.

Or, le chemin que je juge qu'on doit suivre pour parvenir à l'amour de Dieu est qu'il faut considérer qu'il est un esprit ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, *et divinæ quasi particula auræ*. Même, à cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusqu'à l'infini, et que celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre, si nous ne considérons rien davantage, nous pouvons venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux, et ainsi, par une très-grande erreur, aimer seulement la divinité au lieu d'aimer Dieu. Mais si avec cela nous prenons garde à l'infinité de sa puissance par laquelle il a créé tant de choses dont nous ne sommes que la moindre partie; à l'étendue de sa providence qui fait qu'il voit d'une seule pensée tout ce qui a été, qui est, qui sera et qui saurait être; à l'infaillibilité de ses décrets qui, bien qu'ils ne troublent point notre libre arbitre, ne peuvent néanmoins en aucune façon être changés; et enfin d'un côté à notre peti-

tesse, et de l'autre à la grandeur de toutes les choses créées, en remarquant de quelle sorte elles dépendent de Dieu, et en les considérant d'une façon qui ait du rapport à sa toute-puissance, sans les enfermer en une boule, comme font ceux qui veulent que le monde soit fini; la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême que, tant s'en faut qu'il soit injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances; et, se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite; ce qui est cause qu'il ne craint plus ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, pour ce qu'il sait que rien ne lui peut arriver que ce que Dieu aura décrété; et il aime tellement ce divin décret, il l'estime si juste et si nécessaire, il sait qu'il en doit si entièrement dépendre, que même lorsqu'il en attend la mort ou quelque autre mal, si par impossible il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté.

Mais s'il ne refuse point les maux ou les afflictions pour ce qu'elles lui viennent de la Providence divine, il refuse encore moins tous les biens et plaisirs licites dont il peut jouir en cette vie, pour ce qu'ils en viennent aussi; et les recevant avec joie sans avoir aucune crainte des maux, son amour le rend parfaitement heureux. Il est vrai qu'il faut que l'âme se détache fort du commerce des sens pour se représenter les vérités qui excitent en elle cette amour, d'où vient qu'il ne semble pas qu'elle puisse la communiquer à la faculté imaginative pour en faire une passion. Mais néanmoins je ne doute point qu'elle ne la lui communique; car, encore que nous ne puissions rien imaginer de ce qui est en Dieu, lequel est l'objet de notre amour, nous pouvons imaginer notre amour même qui consiste en ce que nous voulons nous unir à quelque objet, c'est-à-dire au regard de Dieu, nous considérer comme une très-petite partie de toute l'immensité

des choses qu'il a créées, pour ce que, selon que les objets sont divers, on se peut unir avec eux ou les joindre à soi en diverses façons ; et la seule idée de cette union suffit pour exciter de la chaleur autour du cœur et causer une très-violente passion. Il est vrai aussi que l'usage de notre langue et la civilité des compliments ne permettent pas que nous disions à ceux qui sont d'une condition fort relevée au-dessus de la nôtre que nous les aimons, mais seulement que nous les respectons, honorons et estimons, et que nous avons du zèle et de la dévotion pour leur service; dont il me semble que la raison est que l'amitié d'homme à homme rend égaux en quelque façon ceux en qui elle est réciproque, et ainsi que, pendant que l'on tâche à se faire aimer de quelque grand, si on lui disait qu'on l'aime, il pourrait penser qu'on le traite d'égal et qu'on lui fait tort. Mais pour ce que les philosophes n'ont pas coutume de donner divers noms aux choses qui conviennent en une même définition, et que je ne sais point d'autre définition de l'amour, sinon qu'elle est une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet, sans distinguer si cet objet est égal, ou plus grand, ou moindre que nous, il me semble que, pour parler leur langue, je dois dire qu'on peut aimer Dieu. Et si je vous demandais en conscience si vous n'aimez point cette grande reine auprès de laquelle vous êtes à présent, vous auriez beau dire que vous n'avez pour elle que du respect, de la vénération et de l'étonnement, je ne laisserais pas de juger que vous avez aussi une très-ardente affection; car votre style coule si bien quand vous parlez d'elle, que, bien que je croie tout ce que vous en dites, pour ce que je sais que vous êtes très-véritable et que j'en ai aussi ouï parler à d'autres, je ne crois pas néanmoins que vous la pussiez décrire comme vous faites si vous n'aviez beaucoup de zèle, ni que vous puissiez être auprès d'une si grande lumière sans en recevoir de la chaleur. Et tant s'en faut que l'amour que nous avons pour les objets qui sont au-dessus de nous

soit moindre que celle que nous avons pour les autres; je crois que de sa nature elle est plus parfaite, et qu'elle fait qu'on embrasse avec plus d'ardeur les intérêts de ce qu'on aime. Car la nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie, et qu'on transfère tellement les soins qu'on a coutume d'avoir pour soi-même à la conservation de ce tout, qu'on n'en retienne pour soi en particulier qu'une partie aussi grande ou aussi petite qu'on croit être une grande ou petite partie du tout auquel on a donné son affection; en sorte que, si on s'est joint de volonté avec un objet qu'on estime moindre que soi, par exemple, si nous aimons une fleur, un oiseau, un bâtiment ou chose semblable, la plus haute perfection où cette amour puisse atteindre, selon son vrai usage, ne peut faire que nous mettions notre vie en aucun hasard pour la conservation de ces choses, pour ce qu'elles ne sont pas des parties plus nobles du tout qu'elles composent avec nous que nos ongles et nos cheveux sont de notre corps; et ce serait une extravagance de mettre tout le corps au hasard pour la conservation des cheveux. Mais quand deux hommes s'entr'aiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même; c'est pourquoi leur amitié n'est point parfaite, s'ils ne sont prêts de dire en faveur l'un de l'autre : *Meme adsum qui feci, in me convertite ferrum,* etc. Tout de même, quand un particulier se joint de volonté à son prince ou à son pays, si son amour est parfaite, il ne se doit estimer que comme une fort petite partie du tout qu'il compose avec eux, et ainsi ne craindre pas plus d'aller à une mort assurée pour leur service qu'on craint de tirer un peu de sang de son bras pour faire que le reste du corps se porte mieux. Et on voit tous les jours des exemples de cette amour, même en des personnes de basse condition, qui donnent leur vie de bon cœur pour le bien de leur pays ou pour la défense d'un grand qu'ils affectionnent. Ensuite de quoi il est évident que notre amour

envers Dieu doit être sans comparaison la plus grande et la plus parfaite de toutes.

Je n'ai pas peur que ces pensées métaphysiques donnent trop de peine à votre esprit, car je sais qu'il est très-capable de tout; mais j'avoue qu'elles lassent le mien, et que la présence des objets sensibles ne permet pas que je m'y arrête longtemps. C'est pourquoi je passe à la troisième question, savoir : lequel des deux déréglements est le pire, celui de l'amour ou celui de la haine. Mais je me trouve plus empêché à y répondre qu'aux deux autres, à cause que vous y avez moins expliqué votre intention, et que cette difficulté se peut entendre en divers sens, qui me semblent devoir être examinés séparément. On peut dire qu'une passion est pire qu'une autre à cause qu'elle nous rend moins vertueux, ou à cause qu'elle répugne davantage à notre contentement, ou enfin à cause qu'elle nous emporte à de plus grands excès et nous dispose à faire plus de mal aux autres hommes.

Pour le premier point, je le trouve douteux; car, en considérant les définitions de ces deux passions, je juge que l'amour que nous avons pour un objet qui ne le mérite pas nous peut rendre pires que ne fait la haine que nous avons pour un autre que nous devrions aimer; à cause qu'il y a plus de danger d'être joint à une chose qui est mauvaise et d'être comme transformé en elle, qu'il n'y en a d'être séparé de volonté d'une qui est bonne. Mais quand je prends garde aux inclinations ou habitudes qui naissent de ces passions, je change d'avis; car voyant que l'amour, quelque déréglée qu'elle soit, a toujours le bien pour objet, il ne me semble pas qu'elle puisse tant corrompre nos mœurs que fait la haine, qui ne se propose que le mal. Et on voit par expérience que les plus gens de bien deviennent peu à peu malicieux, lorsqu'ils sont obligés de haïr quelqu'un; car, encore même que leur haine soit juste, ils se représentent si souvent les maux qu'ils reçoivent de leur ennemi, et aussi ceux qu'ils lui souhaitent, que cela les accoutume peu à peu à

la malice. Au contraire, ceux qui s'adonnent à aimer, encore même que leur amour soit déréglée et frivole, ne laissent pas de se rendre souvent plus honnêtes gens et plus vertueux que s'ils occupaient leur esprit à d'autres pensées. Pour le second point, je n'y trouve aucune difficulté; car la haine est toujours accompagnée de tristesse et de chagrin, et quelque plaisir que certaines gens prennent à faire du mal aux autres, je crois que leur volupté est semblable à celle des démons, qui, selon notre religion, ne laissent pas d'être damnés, encore qu'ils s'imaginent continuellement se venger de Dieu en tourmentant les hommes dans les enfers. Au contraire, l'amour, tant déréglée qu'elle soit, donne du plaisir, et bien que les poëtes s'en plaignent souvent dans leurs vers, je crois néanmoins que les hommes s'abstiendraient naturellement d'aimer s'ils n'y trouvaient plus de douceur que d'amertume, et que toutes les afflictions dont on attribue la cause à l'amour ne viennent que des autres passions qui l'accompagnent, à savoir, des désirs téméraires et des espérances mal fondées. Mais si l'on demande laquelle de ces deux passions nous emporte à de plus grands excès et nous rend capables de faire plus de mal au reste des hommes, il me semble que je dois dire que c'est l'amour, d'autant qu'elle a naturellement beaucoup plus de force et plus de vigueur que la haine, et que souvent l'affection qu'on a pour un objet de peu d'importance cause incomparablement plus de maux que ne pourrait faire la haine d'un autre de plus de valeur. Je prouve que la haine a moins de vigueur que l'amour, par l'origine de l'une et de l'autre; car s'il est vrai que nos premiers sentiments d'amour soient venus de ce que notre cœur recevait abondance de nourriture qui lui était convenable, et au contraire que nos premiers sentiments de haine aient été causés par un aliment nuisible qui venait au cœur, et que maintenant les mêmes mouvements accompagnent encore les mêmes passions, ainsi qu'il a tantôt été dit, il est évident que lorsque nous aimons, tout le plus pur



sang de nos veines coule abondamment vers le cœur, ce qui envoie quantité d'esprits animaux au cerveau, et ainsi nous donne plus de force, plus de vigueur et plus de courage; au lieu que si nous avons de la haine, l'amertume du fiel et l'aigreur de la rate, se mêlant avec notre sang, est cause qu'il ne vient pas tant ni de tels esprits au cerveau, et ainsi qu'on demeure plus faible, plus froid et plus timide. Et l'expérience confirme mon dire : car les Hercules, les Rolands, et généralement ceux qui ont le plus de courage, aiment plus ardemment que les autres; et au contraire ceux qui sont faibles et lâches sont les plus enclins à la haine. La colère peut bien rendre les hommes hardis, mais elle emprunte sa vigueur de l'amour qu'on a pour soi-même, laquelle lui sert toujours de fondement, et non pas de la haine, qui ne fait que l'accompagner. Le désespoir fait faire aussi de grands efforts de courage, et la peur fait exercer de grandes cruautés, mais il y a de la différence entre ces passions et la haine. Il me reste encore à prouver que l'amour qu'on a pour un objet de peu d'importance peut causer plus de mal étant déréglée que ne fait la haine d'un autre de plus de valeur. Et la raison que j'en donne est que le mal qui vient de la haine s'étend seulement sur l'objet haï, au lieu que l'amour déréglée n'épargne rien, sinon son objet, lequel n'a pour l'ordinaire que si peu d'étendue, à comparaison de toutes les autres choses dont elle est prête de procurer la perte et la ruine, afin que cela serve de ragoût à l'extravagance de sa fureur. On dira peut-être que la haine est la plus prochaine cause des maux qu'on attribue à l'amour, pour ce que, si nous aimons quelque chose, nous haïssons par même moyen tout ce qui lui est contraire; mais l'amour est toujours plus coupable que la haine des maux qui se font en cette façon, d'autant qu'elle en est la première cause, et que l'amour d'un seul objet peut ainsi faire naître la haine de beaucoup d'autres. Puis, outre cela, les plus grands maux de l'amour ne sont pas ceux qu'elle commet

en cette façon par l'entremise de la haine; les principaux et les plus dangereux sont ceux qu'elle fait ou laisse faire, pour le seul plaisir de l'objet aimé ou pour le sien propre. Je me souviens d'une saillie de Théophile, qui peut être mise ici pour exemple; il fait dire à une personne éperdue d'amour :

Dieux! que le beau Pâris eut une belle proie!
Que cet amant fit bien
Alors qu'il alluma l'embrasement de Troie,
Pour amortir le sien!

Ce qui montre que même les plus grands et les plus funestes désastres peuvent être quelquefois, comme j'ai dit, des ragoûts d'une amour mal réglée et servir à la rendre plus agréable, d'autant qu'ils en enchérissent le prix. Je ne sais si mes pensées s'accordent en ceci avec les vôtres; mais je vous assure bien qu'elles s'accordent en ce que, comme vous m'avez promis beaucoup de bienveillance, ainsi je suis avec une très-ardente passion, etc.

D'Egmont, le 1er février 1647.

XXI.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

20 février 1649.

Madame,

Entre plusieurs fâcheuses nouvelles que j'ai reçues de divers endroits en même temps, celle qui m'a le plus vivement touché a été la maladie de Votre Altesse, et bien

[1] Lettre XXVII du tome Ier de l'édition in-4°.

que j'en aie aussi appris la guérison, il ne laisse pas d'en rester encore des marques de tristesse en mon esprit qui n'en pourront être sitôt effacées. L'inclination à faire des vers, que Votre Altesse avait pendant son mal, me fait souvenir de Socrate, que Platon dit avoir eu une pareille envie pendant qu'il était en prison. Et je crois que cette humeur de faire des vers vient d'une forte agitation des esprits animaux, qui pourraient entièrement troubler l'imagination de ceux qui n'ont pas le cerveau bien rassis, mais qui ne fait qu'échauffer un peu les plus fermes et les disposer à la poésie; et je prends cet emportement pour une marque d'un esprit plus fort et plus relevé que le commun. Si je ne reconnaissais le vôtre pour tel, je craindrais que vous ne fussiez extraordinairement affligée d'apprendre la funeste conclusion des tragédies d'Angleterre; mais je me promets que Votre Altesse étant accoutumée aux disgrâces de la fortune, et s'étant vue soi-même depuis peu en grand péril de sa vie, ne sera pas si surprise ni si troublée d'apprendre la mort d'un de ses proches, que si elle n'avait point reçu auparavant d'autres afflictions. Et bien que cette mort si violente semble avoir quelque chose de plus affreux que celle qu'on attend en son lit, toutefois, à le bien prendre, elle est plus glorieuse, plus heureuse et plus douce, en sorte que ce qui afflige particulièrement en ceci le commun des hommes doit servir de consolation à Votre Altesse ; car c'est beaucoup de gloire de mourir en une occasion qui fait qu'on est universellement plaint, loué et regretté de tous ceux qui ont quelque sentiment humain. Et il est certain que sans cette épreuve la clémence et les autres vertus du roi dernier mort n'auraient jamais été tant remarquées ni tant estimées qu'elles sont et seront à l'avenir par tous ceux qui liront son histoire. Je m'assure aussi que sa conscience lui a plus donné de satisfaction pendant les derniers moments de sa vie, que l'indignation, qui est la seule passion triste qu'on dit avoir remarquée en lui, ne lui a causé de fâcherie.

Et pour ce qui est de la douleur, je ne la mets nullement en compte, car elle est si courte, que si les meurtriers pouvaient employer la fièvre ou quelque autre des maladies dont la nature a coutume de se servir pour ôter les hommes du monde, on aurait sujet de les estimer plus cruels qu'ils ne sont lorsqu'ils les tuent d'un coup de hache. Mais je n'ose m'arrêter longtemps sur un sujet si funeste ; j'ajoute seulement qu'il vaut beaucoup mieux être entièrement délivré d'une fausse espérance que d'y être inutilement entretenu. Pendant que j'écris ces lignes, je reçois des lettres d'un lieu d'où je n'en avais point eu depuis sept ou huit mois ; et une entre autres que la personne[1] à qui j'avais envoyé le Traité des passions, il y a un an, a écrite de sa main pour m'en remercier. Puisqu'elle se souvient après tant de temps d'un homme si peu considérable comme je suis, il est à croire qu'elle n'oubliera pas de répondre aux lettres de Votre Altesse, bien qu'elle ait tardé quatre mois à le faire. On me mande qu'elle a donné charge à quelqu'un des siens[2] d'étudier le livre de mes Principes, afin de lui en faciliter la lecture; je ne crois pas néanmoins qu'elle trouve assez de loisir pour s'y appliquer, bien qu'elle semble en avoir la volonté. Elle me remercie en termes exprès du Traité des passions; mais elle ne fait aucune mention des lettres auxquelles il était joint, et l'on ne me mande rien du tout de ce pays-là qui touche Votre Altesse : de quoi je ne puis deviner autre chose, sinon que les conditions de la paix d'Allemagne n'étant pas si avantageuses à votre maison qu'elles auraient pu être, ceux qui ont contribué à cela sont en doute si vous ne leur en voulez point de mal, et se retiennent pour ce sujet de vous témoigner de l'amitié. J'ai toujours été en peine, depuis la conclusion de cette paix, de n'apprendre point que monsieur l'Électeur votre

[1] Il fait allusion à la reine Christine.

[2] Freinshemius.

frère l'eût acceptée, et j'aurais pris la liberté d'en écrire plus tôt mon sentiment à Votre Altesse, si j'avais pu m'imaginer qu'il mît cela en délibération; mais pour ce que je ne sais point les raisons particulières qui le peuvent mouvoir, ce serait témérité à moi d'en faire aucun jugement. Je puis seulement dire en général que lorsqu'il est question de la restitution d'un État occupé ou disputé par d'autres qui ont les forces en main, il me semble que ceux qui n'ont que l'équité et le droit des gens qui plaident pour eux ne doivent jamais faire leur compte d'obtenir toutes leurs prétentions, et qu'ils ont bien plus de sujet de savoir gré à ceux qui leur en font rendre quelque partie, tant petite qu'elle soit, que de vouloir du mal à ceux qui leur retiennent le reste; et encore qu'on ne puisse trouver mauvais qu'ils disputent leur droit le plus qu'ils peuvent, pendant que ceux qui ont la force en délibèrent, je crois que lorsque les conclusions sont arrêtées, la prudence les oblige à témoigner qu'ils en sont contents, encore qu'ils ne le fussent pas, et à remercier non-seulement ceux qui leur font rendre quelque chose, mais aussi ceux qui ne leur ôtent pas tout, afin d'acquérir par ce moyen l'amitié des uns et des autres, ou du moins d'éviter leur haine; car cela peut beaucoup servir par après pour se maintenir. Outre qu'il reste encore un long chemin pour venir des promesses jusqu'à l'effet, et que si ceux qui ont la force s'accordent seuls, il leur est aisé de trouver des raisons pour partager entre eux ce que peut-être ils n'avaient voulu rendre à un tiers que par jalousie les uns des autres, et pour empêcher que celui qui s'enrichirait de ses dépouilles ne fût trop puissant. La moindre partie du Palatinat vaut mieux que tout l'empire des Tartares ou des Moscovites, et après deux ou trois années de paix le séjour en sera aussi agréable que celui d'aucun autre endroit de la terre. Pour moi, qui ne suis attaché à la demeure d'aucun lieu, je ne ferais aucune difficulté de changer ces provinces ou même la France pour ce pays-là, si j'y pouvais trouver

un repos aussi assuré, encore qu'aucune autre raison que la beauté du pays ne m'y fît aller; mais il n'y a point de séjour au monde si rude ni si incommode auquel je ne m'estimasse heureux de passer le reste de mes jours si Votre Altesse y était, et que je fusse capable de lui rendre quelque service, pour ce que je suis entièrement et sans aucune réserve, etc.

XXII.

A LA PRINCESSE ÉLISABETH[1].

MADAME,

J'ai été extrêmement surpris d'apprendre par les lettres de M. de P.[2] que Votre Altesse a été longtemps malade, et je veux mal à ma solitude, pour ce qu'elle est cause que je ne l'ai point su plus tôt. Il est vrai que, bien que je sois tellement retiré du monde que je n'apprenne rien du tout de ce qui s'y passe, toutefois le zèle que j'ai pour le service de Votre Altesse ne m'eût pas permis d'être si longtemps sans savoir l'état de sa santé, quand j'aurais dû aller à la Haye tout exprès pour m'en enquérir, sinon que M. de P... m'ayant écrit fort à la hâte, il y a environ deux mois, m'avait promis de m'écrire derechef par le prochain ordinaire, et pour ce qu'il ne manque jamais de me mander comment se porte Votre Altesse, pendant que je n'ai point

[1] Lettre XXVIII du tome Ier de l'édition in-4°.
[2] De Pollot.

reçu de ses lettres j'ai supposé que vous étiez toujours en même état; mais j'ai appris par ses dernières que Votre Altesse a eu trois ou quatre semaines durant une fièvre lente, accompagnée d'une toux sèche, et qu'après en avoir été délivrée pour cinq ou six jours, le mal est retourné, et que toutefois au temps qu'il m'a envoyé sa lettre (laquelle a été près de quinze jours par les chemins), Votre Altesse commençait derechef à se porter mieux. En quoi je remarque les signes d'un mal si considérable, et néanmoins auquel il me semble que Votre Altesse peut si certainement remédier, que je ne puis m'abstenir de lui en écrire mon sentiment. Car bien que je ne sois pas médecin, l'honneur que Votre Altesse me fit l'été passé de vouloir savoir mon opinion touchant une autre indisposition qu'elle avait pour lors me fait espérer que ma liberté ne lui sera pas désagréable. La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse; et l'opiniâtreté de la fortune à persécuter votre maison vous donne continuellement des sujets de fâcherie, qui sont si publics et si éclatants qu'il n'est pas besoin d'user beaucoup de conjectures ni être fort dans les affaires, pour juger que c'est en cela que consiste la principale cause de votre indisposition; et il est à craindre que vous n'en puissiez être du tout délivrée, si ce n'est que par la force de votre vertu vous rendiez votre âme contente, malgré les disgrâces de la fortune. Je sais bien que ce serait être imprudent de vouloir persuader la joie à une personne à qui la fortune envoie tous les jours de nouveaux sujets de déplaisir, et je ne suis point de ces philosophes cruels qui veulent que leur sage soit insensible; je sais aussi que Votre Altesse n'est point tant touchée de ce qui la regarde en son particulier que de ce qui regarde les intérêts de sa maison et des personnes qu'elle affectionne; ce que j'estime comme une vertu la plus aimable de toutes.

Mais il me semble que la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires consiste principalement en ce que les âmes vulgaires se laissent aller

à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes; au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie. Car d'une part se considérant comme immortelles et capables de recevoir de très-grands contentements, puis d'autre part considérant qu'elles sont jointes à des corps mortels et fragiles qui sont sujets à beaucoup d'infirmités et qui ne peuvent manquer de périr dans peu d'années, elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la fortune favorable en cette vie, mais néanmoins elles l'estiment si peu au regard de l'éternité qu'elles n'en considèrent quasi les événements que comme nous faisons ceux des comédies. Et comme les histoires tristes et lamentables que nous voyons représenter sur un théâtre nous donnent souvent autant de récréation que les gaies bien qu'elles tirent des larmes de nos yeux, ainsi ces plus grandes âmes dont je parle ont de la satisfaction en elles-mêmes de toutes les choses qui leur arrivent, même des plus fâcheuses et insupportables. Ainsi, ressentant de la douleur en leurs corps, elles s'exercent à la supporter patiemment, et cette épreuve qu'elles font de leur force leur est agréable; ainsi voyant leurs amis en quelque grande affliction, elles compatissent à leur mal, et font tout leur possible pour les en délivrer, et ne craignent pas même de s'exposer à la mort pour ce sujet, s'il en est besoin; mais cependant le témoignage que leur donne leur conscience, de ce qu'elles s'acquittent en cela de leur devoir et font une action louable et vertueuse, les rend plus heureuses que toute la tristesse que leur donne la compassion ne les afflige. Et enfin comme les plus grandes prospérités de la fortune ne les enivrent jamais et ne les rendent point plus

insolentes, aussi les plus grandes adversités ne les peuvent abattre ni rendre si tristes que le corps auquel elles sont jointes en devienne malade. Je craindrais que ce style ne fût ridicule si je m'en servais en écrivant à quelque autre; mais pour ce que je considère Votre Altesse comme ayant l'âme la plus noble et la plus relevée que je connaisse, je crois qu'elle doit aussi être la plus heureuse, et qu'elle le sera véritablement, pourvu qu'il lui plaise jeter les yeux sur ce qui est au-dessous d'elle, et comparer la valeur des biens qu'elle possède et qui ne lui sauraient jamais être ôtés, avec ceux dont la fortune l'a dépouillée et les disgrâces dont elle la persécute en la personne de ses proches; car alors elle verra le grand sujet qu'elle a d'être contente de ses propres biens. Le zèle extrême que j'ai pour elle est cause que je me suis laissé emporter à ce discours, que je la supplie très-humblement d'excuser, comme venant d'une personne qui est, etc.

XXIII.

A M. DE ZUITLICHEM[1].

Avril 1637.

Monsieur,

Encore que je me sois retiré assez loin hors du monde, la triste nouvelle de votre affliction n'a pas laissé de parvenir jusques à moi. Si je vous mesurais au pied des âmes vulgaires, la tristesse que vous avez témoignée dès le com-

[1] Lettre CVI du tome Ier de l'édition in-4°.

mencement de la maladie de feu Mme de Z...[1] me ferait craindre que son décès ne vous fût du tout insupportable ; mais ne doutant point que vous ne vous gouverniez entièrement selon la raison, je me persuade qu'il vous est beaucoup plus aisé de vous consoler et de reprendre votre tranquillité d'esprit accoutumée, maintenant qu'il n'y a plus du tout de remède, que lorsque vous aviez encore occasion de craindre et d'espérer ; car il est certain que l'espérance étant du tout ôtée, le désir cesse ou du moins se relâche et perd sa force ; et quand on n'a que peu ou point de désir de ravoir ce qu'on a perdu, le regret n'en peut être fort sensible. Il est vrai que les esprits faibles ne goûtent point du tout cette raison, et que, sans savoir eux-mêmes ce qu'ils s'imaginent, ils s'imaginent que tout ce qui a autrefois été peut encore être, et que Dieu est comme obligé de faire pour l'amour d'eux tout ce qu'ils veulent ; mais une âme forte et généreuse comme la vôtre, sachant la condition de notre nature, se soumet toujours à la nécessité de sa loi, et bien que ce ne soit pas sans quelque peine. J'estime si fort l'amitié que je crois que tout ce que l'on souffre à son occasion est agréable, en sorte que ceux même qui vont à la mort pour le bien des personnes qu'ils affectionnent me semblent heureux jusques au dernier moment de leur vie ; et quoique j'appréhendasse pour votre santé pendant que vous perdiez le manger et le repos pour servir vous-même votre malade, j'eusse pensé commettre un sacrilége si j'eusse tâché à vous divertir d'un office si pieux et si doux. Mais maintenant que votre deuil, ne lui pouvant plus être utile, ne saurait aussi être si juste qu'auparavant, ni par conséquent accompagné de cette joie et satisfaction intérieure qui suit les actions vertueuses et fait que les sages se trouvent heureux en toutes les rencontres de la fortune, si je pensais que votre raison ne le pût vaincre, j'irais importunément

[1] Suzanne Baerle.

vous trouver, et tâcherais par tous moyens à vous divertir, à cause que je ne sache point d'autre remède pour un tel mal. Je ne mets pas ici en ligne de compte la perte que vous avez faite en tant qu'elle vous regarde et que vous êtes privé d'une compagnie que vous chérissiez extrêmement, car il me semble que les maux qui nous touchent nous-mêmes ne sont point comparables à ceux qui touchent nos amis, et qu'au lieu que c'est une vertu d'avoir pitié des moindres afflictions qu'ont les autres, c'est une espèce de lâcheté de s'affliger pour aucune des disgrâces que la fortune nous peut envoyer; outre que vous avez tant de proches qui vous chérissent que vous ne sauriez pour cela rien trouver à dire en votre famille, et que quand vous n'auriez que Mme de V... pour sœur, je crois qu'elle seule est suffisante pour vous délivrer de la solitude et des soins d'un ménage qu'un autre que vous pourrait craindre après avoir perdu sa compagnie. Je vous supplie d'excuser la liberté que je prends de mettre ici mes sentiments en philosophe au même moment que je viens de recevoir un paquet des vôtres, par G...[1], où je ne comprends point le procédé du P. M...[2]; car il ne m'envoie encore aucun privilége, et semble m'obliger en faisant tout le contraire de ce dont je le prie. Je suis, etc.

---

[1] Golius.

[2] Mersenne.

XXIV.

A M. DE ZUITLICHEM [1].

8 octobre 1642.

Monsieur,

J'employai la journée d'hier à lire les dialogues *de Mundo* que vous m'avez fait la faveur de m'envoyer, mais je n'y ai remarqué aucun lieu où l'auteur ait voulu me contredire; car pour celui où il dit qu'on ne saurait faire des lunettes d'approche plus parfaites que celles que l'on a déjà, il y parle si avantageusement de moi que je serais de mauvaise humeur si je le prenais en mauvaise part. Il est vrai qu'en plusieurs autres endroits il a des opinions fort différentes des miennes, mais il ne témoigne pas là qu'il pense à moi, non plus qu'en ceux où il en a de conformes à celles que j'ai; et j'accorde volontiers aux autres la liberté que je leur demande pour moi, qui est de pouvoir écrire ce que l'on croit être le plus vrai, sans se soucier s'il est conforme ou différent de quelques autres.

Je trouve plusieurs choses fort bonnes dans ses trois dialogues; mais pour le second, où il a voulu imiter Galilée, je le trouve trop subtil. Je voudrais bien pourtant qu'on publiât quantité d'ouvrages de cette sorte; car je crois qu'ils pourraient préparer les esprits à recevoir d'autres opinions que celles de l'école, et je ne crois pas qu'ils puissent nuire aux miennes.

[1] Lettre cxx du tome III de l'édition in-4°.

Au reste, Monsieur, je vous suis doublement obligé de ce que ni votre affliction, ni la multitude des occupations qui, comme je crois, l'accompagnent, ne vous ont point empêché de penser à moi et de prendre la peine de m'envoyer ce livre. Je sais que vous avez beaucoup d'affection pour vos proches, et que leur perte ne peut manquer de vous être extrêmement sensible; je sais bien aussi que vous avez l'esprit très-fort, et que vous n'ignorez aucun des remèdes qui peuvent servir à adoucir votre douleur; mais je ne saurais m'abstenir de vous en dire un que j'ai trouvé très-puissant, non-seulement pour me faire supporter la mort de ceux que j'ai le plus aimés, mais aussi pour m'empêcher de craindre la mienne, nonobstant que j'estime assez la vie; il consiste dans la considération de la nature de nos âmes, que je pense connaître si clairement devoir durer après cette vie et être nées pour des plaisirs et des félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons en ce monde, pourvu que par nos déréglements nous ne nous en rendions point indignes et que nous ne nous exposions point aux châtiments qui sont préparés aux méchants, que je ne puis concevoir autre chose de la plupart de ceux qui meurent, sinon qu'ils passent dans une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre, et que nous les irons trouver quelque jour, même avec la souvenance du passé; car je trouve en nous une mémoire intellectuelle qui est assurément indépendante du corps; et quoique la religion nous enseigne beaucoup de choses sur ce sujet, j'avoue néanmoins en moi une infirmité qui m'est, ce me semble, commune avec la plupart des hommes, à savoir que, nonobstant que nous voulions croire et même que nous pensions croire très-fermement tout ce qui nous est enseigné par la religion, nous n'avons pas néanmoins coutume d'être si touchés des choses que la seule foi nous enseigne et où notre raison ne peut atteindre, que de celles qui nous sont avec cela persuadées par des raisons naturelles fort évidentes. Je suis, etc.

FRAGMENT [1].

Il me semble quasi que je suis maintenant plus loin de la mort que je n'en étais en ma jeunesse... Toutefois, le tout dépend de la Providence, à laquelle, raillerie à part, je me soumets d'aussi bon cœur que puisse avoir fait le P. Joseph; et l'un des points de ma morale est d'aimer la vie sans craindre la mort.

XXV.

A M. M*** [2].

Monsieur,

Je viens d'apprendre la triste nouvelle de votre affliction, et bien que je ne me promette pas de rien mettre en cette lettre qui ait grande force pour adoucir votre douleur, je ne puis toutefois m'abstenir d'y tâcher, pour vous témoigner au moins que j'y participe. Je ne suis pas de ceux qui estiment que les larmes et la tristesse n'appartiennent qu'aux femmes, et que pour paraître homme de cœur on se doive contraindre à montrer toujours un visage tranquille ; j'ai senti depuis peu la perte de deux personnes qui m'étaient très-proches, et j'ai éprouvé que ceux qui me voulaient

[1] Lettre XCVI du tome II de l'édition in-4°, 9 janvier 1639, à M. Zuitlichem.

[2] Lettre CVII du tome Ier de l'édition in-4°.

défendre la tristesse l'irritaient, au lieu que j'étais soulagé par la complaisance de ceux que je voyais touchés de mon déplaisir. Ainsi je m'assure que vous me souffrirez mieux si je ne m'oppose point à vos larmes que si j'entreprenais de vous détourner d'un ressentiment que je crois juste; mais il doit néanmoins y avoir quelque mesure, et comme ce serait être barbare de ne se point affliger du tout lorsqu'on en a du sujet, aussi serait-ce être trop lâche de s'abandonner entièrement au déplaisir, et ce serait faire fort mal son compte que de ne tâcher pas de tout son pouvoir à se délivrer d'une passion si incommode. La profession des armes en laquelle vous êtes nourri accoutume les hommes à voir mourir inopinément leurs meilleurs amis, et il n'y a rien au monde de si fâcheux que l'accoutumance ne le rende supportable. Il y a, ce me semble, beaucoup de rapports entre la perte d'une main et d'un frère : vous avez ci-devant souffert la première sans que j'aie jamais remarqué que vous en fussiez affligé; pourquoi le seriez-vous davantage de la seconde? Si c'est pour votre propre intérêt, il est certain que vous la pouvez mieux réparer que l'autre, en ce que l'acquisition d'un fidèle ami peut autant valoir que l'amitié d'un bon frère; et si c'est pour l'intérêt de celui que vous regrettez, comme sans doute votre générosité ne vous permet pas d'être touché d'autre chose, vous savez qu'il n'y a aucune raison ni religion qui fasse craindre du mal après cette vie à ceux qui ont vécu en gens d'honneur, mais qu'au contraire l'une et l'autre leur promet des joies et des récompenses. Enfin, Monsieur, toutes nos afflictions, quelles qu'elles soient, ne dépendent que fort peu des raisons auxquelles nous les attribuons, mais seulement de l'émotion et du trouble intérieur que la nature excite en nous-mêmes : car lorsque cette émotion est apaisée, encore que toutes les raisons que nous avions auparavant demeurent les mêmes, nous ne nous sentons plus affligés. Or je ne veux point vous conseiller d'employer toutes les forces de votre

résolution et constance pour arrêter tout d'un coup l'agitation intérieure que vous sentez, ce serait peut-être un remède plus fâcheux que la maladie; mais je ne vous conseille pas aussi d'attendre que le temps seul vous guérisse, et beaucoup moins d'entretenir et prolonger votre mal par vos pensées; je vous prie seulement de tâcher peu à peu de l'adoucir en ne regardant ce qui vous est arrivé que du biais qui vous le peut faire paraître le plus supportable, et en vous divertissant le plus que vous pourrez par d'autres occupations. Je sais bien que je ne vous apprends ici rien de nouveau, mais on ne doit pas mépriser les bons remèdes pour être vulgaires, et m'étant servi de celui-ci avec fruit, j'ai cru être obligé de vous l'écrire; car je suis, etc.

XXVI.

A M. DE BALZAC[1].

29 mars 1631.

Monsieur,

Encore que, pendant que vous avez été à Balzac, je susse bien que tout autre entretien que celui de vous-même vous devait être importun, si est-ce que je n'eusse pu m'empêcher de vous y envoyer parfois quelque mauvais compliment, si j'eusse cru que vous y eussiez dû demeurer si longtemps, comme vous avez fait; mais ayant eu l'honneur de recevoir une de vos lettres, par laquelle vous me faisiez espérer que

[1] Lettre CI du tome Ier de l'édition in-4°.

vous seriez bientôt à la cour, je fis un peu de scrupule d'aller troubler votre repos jusque dans le désert, et crus qu'il valait mieux que j'attendisse à vous écrire que vous en fussiez sorti: c'est ce qui m'a fait différer d'un voyage à l'autre l'espace de dix-huit mois ce que je n'ai jamais eu intention de différer plus de huit jours : et ainsi, sans que vous m'en ayez obligation, je vous ai exempté tout ce temps-là de l'importunité de mes lettres. Mais puisque vous êtes maintenant à Paris, il faut que je vous demande ma part du temps que vous avez résolu d'y perdre à l'entretien de ceux qui vous iront visiter, et que je vous dise que, depuis deux ans que je suis dehors, je n'ai pas été une seule fois tenté d'y retourner, sinon depuis qu'on m'a mandé que vous y étiez ; mais cette nouvelle m'a fait connaître que je pourrais être maintenant quelque autre part plus heureux que je ne suis ici ; et si l'occupation qui m'y retient n'était, selon mon petit jugement, la plus importante en laquelle je puisse jamais être employé, la seule espérance d'avoir l'honneur de votre conversation et de voir naître naturellement devant moi ces fortes pensées que nous admirons dans vos ouvrages serait suffisante pour m'en faire sortir. Ne me demandez point, s'il vous plaît, quelle peut être cette occupation que j'estime si importante, car j'aurais honte de vous la dire; je suis devenu si philosophe que je méprise la plupart des choses qui sont ordinairement estimées, et en estime quelques autres dont on n'a point accoutumé de faire cas : toutefois, pour ce que vos sentiments sont fort éloignés de ceux du peuple, et que vous m'avez souvent témoigné que vous jugiez plus favorablement de moi que je ne méritais, je ne laisserai pas de vous en entretenir plus ouvertement quelque jour si vous ne l'avez point désagréable : pour cette heure, je me contenterai de vous dire que je ne suis plus en humeur de rien mettre par écrit, ainsi que vous m'y avez autrefois vu disposé. Ce n'est pas que je ne fasse grand état de la réputation, lorsqu'on

est certain de l'acquérir bonne et grande, comme vous avez fait ; mais pour une médiocre et incertaine, telle que je la pourrais espérer, je l'estime beaucoup moins que le repos et la tranquillité d'esprit que je possède. Je dors ici dix heures toutes les nuits, et sans que jamais aucun soin me réveille. Après que le sommeil a longtemps promené mon esprit dans des bois, des jardins et des palais enchantés, où j'éprouve tous les plaisirs qui sont imaginés dans les fables, je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit; et quand je m'aperçois d'être éveillé, c'est seulement afin que mon contentement soit plus parfait et que mes sens y participent; car je ne suis pas si sévère que de leur refuser aucune chose qu'un philosophe leur puisse permettre sans offenser sa conscience. Enfin il ne manque rien ici que la douceur de votre conversation; mais elle m'est si nécessaire pour être heureux que peu s'en faut que je ne rompe tous mes desseins, afin de vous aller dire de bouche que je suis de tout mon cœur, etc.

XXVII.

A M. DE BALZAC[1].

15 mai 1631.

MONSIEUR,

J'ai porté ma main contre mes yeux pour voir si je ne dormais point lorsque j'ai lu dans votre lettre que vous aviez dessein de venir ici, et maintenant encore je n'ose me

[1] Lettre CII du tome Ier de l'édition in-4°.

réjouir autrement de cette nouvelle que comme si je l'avais seulement songée : toutefois je ne trouve pas fort étrange qu'un esprit grand et généreux comme le vôtre ne se puisse accommoder à ces contraintes serviles auxquelles on est obligé dans la cour; et puisque vous m'assurez tout de bon que Dieu vous a inspiré de quitter le monde, je croirais pécher contre le Saint-Esprit si je tâchais à vous détourner d'une si sainte résolution ; même vous devez pardonner à mon zèle si je vous convie de choisir Amsterdam pour votre retraite, et de le préférer, je ne dirai pas seulement à tous les couvents des capucins et des chartreux, où force honnêtes gens se retirent, mais aussi à toutes les plus belles demeures de France et d'Italie, et même à ce célèbre ermitage dans lequel vous étiez l'année passée. Quelque accomplie que puisse être une maison des champs, il y manque toujours une infinité de commodités qui ne se trouvent que dans les villes; et la solitude même qu'on y espère ne s'y rencontre jamais toute parfaite. Je veux bien que vous y trouviez un canal qui fasse rêver les plus grands parleurs, une vallée si solitaire qu'elle puisse leur inspirer du transport et de la joie; mais malaisément se peut-il faire que vous n'ayez aussi quantité de petits voisins qui vous vont quelquefois importuner, et de qui les visites sont encore plus incommodes que celles que vous recevez à Paris : au lieu qu'en cette grande ville où je suis, n'y ayant aucun homme, excepté moi, qui n'exerce la marchandise, chacun y est tellement attentif à son profit que j'y pourrais demeurer toute ma vie sans être jamais vu de personne. Je me vais promener tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées; et je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts ou les animaux qui y paissent; le bruit même de leur tracas n'interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau. Que si je fais

quelquefois réflexion sur leurs actions, j'en reçois le même plaisir que vous feriez de voir les paysans qui cultivent vos campagnes: car je vois que tout leur travail sert à embellir le lieu de ma demeure et à faire que je n'y aie manque d'aucune chose. Que s'il y a du plaisir à voir croître les fruits en vos vergers et à y être dans l'abondance jusqu'aux yeux, pensez-vous qu'il n'y en ait pas bien autant à voir venir ici des vaisseaux qui nous apportent abondamment tout ce que produisent les Indes et tout ce qu'il y a de rare en Europe ? Quel autre lieu pourrait-on choisir au reste du monde où toutes les commodités de la vie et toutes les curiosités qui peuvent être souhaitées soient si faciles à trouver qu'en celui-ci ? quel autre pays où l'on puisse jouir d'une liberté si entière, où l'on puisse dormir avec moins d'inquiétude, où il y ait toujours des armées sur pied, exprès pour nous garder, où les empoisonnements, les trahisons, les calomnies soient moins connus, et où il soit demeuré plus de restes de l'innocence de nos aïeux ? Je ne sais comment vous pouvez tant aimer l'air d'Italie, avec lequel on respire si souvent la peste, et où toujours la chaleur du jour est insupportable, la fraîcheur du soir malsaine, et où l'obscurité de la nuit couvre des larcins et des meurtres. Que si vous craignez les hivers du septentrion, dites-moi quelles ombres, quel éventail, quelles fontaines vous pourraient si bien préserver à Rome des incommodités de la chaleur comme un poêle et un grand feu vous exempteront ici d'avoir froid. Au reste, je vous dirai que je vous attends avec un petit recueil de rêveries qui ne vous seront peut-être pas désagréables; et soit que vous veniez ou que vous ne veniez pas, je serai toujours passionnément, etc.

FRAGMENT [1].

... Me tenant comme je fais un pied en un pays et l'autre en un autre, je trouve ma condition très-heureuse en ce qu'elle est libre : et je crois que ceux qui sont en grande fortune diffèrent davantage des autres, en ce que les déplaisirs qui leur arrivent leur sont plus sensibles que non pas en ce qu'ils jouissent de plus de plaisirs, à cause que tous les contentements qu'ils peuvent avoir, leur étant ordinaires, ne les touchent pas tant que les afflictions, qui ne leur viennent que lorsqu'ils s'y attendent le moins et qu'ils n'y sont aucunement préparés; ce qui doit servir de consolation à ceux que la fortune a accoutumés à ses disgrâces...

FRAGMENT [2].

...Je n'estime pas qu'on doive être fâché de ne point faire un voyage où, comme Votre Altesse remarque fort bien, les incommodités étaient infaillibles et les avantages fort incertains. Pour moi, grâce à Dieu, j'ai achevé celui qu'on m'avait obligé de faire en France, et je ne suis pas marri d'y être allé, mais je suis encore plus aise d'en être revenu. Je n'y ai vu personne dont il m'ait semblé que la condition fût digne d'envie, et ceux qui y paraissent avec le plus d'éclat m'ont semblé être les plus dignes de pitié. Je n'y pouvais aller en un temps plus avantageux pour me faire bien reconnaître la félicité de la vie tranquille et retirée et la richesse des plus médiocres fortunes. Si Votre Altesse compare sa condition avec celle des reines et des autres

[1] Lettre XLI du tome Ier de l'édition in-4°, à Mme Élisabeth.
[2] Lettre XXVI du tome Ier de l'édition in-4°, à Mme Élisabeth.

princesses de l'Europe, elle y trouvera la même différence qu'entre ceux qui sont dans le port, où ils se reposent, et ceux qui sont en pleine mer, agités par les vents d'une tempête, et bien qu'on ait été jeté dans le port par un naufrage, pourvu qu'on n'y manque pas des choses nécessaires à la vie, on ne doit pas y être moins content que si on y était arrivé d'autre façon. Les fâcheuses rencontres qui arrivent aux personnes qui sont dans l'action et dont la félicité dépend toute d'autrui pénètrent jusqu'au fond de leur cœur, au lieu que cette vapeur venimeuse qui est descendue des arbres sous lesquels se promenait paisiblement Votre Altesse n'aura touché, comme j'espère, que l'extérieur de la peau...

FRAGMENT[1].

... Je ne suis pas si sauvage que je ne sois bien aise, si on pense à moi, qu'on en ait bonne opinion; mais j'aimerais bien mieux qu'on n'y pensât point du tout. Je crains plus la réputation que je ne la désire, estimant qu'elle diminue toujours en quelque façon la liberté et le loisir de ceux qui l'acquièrent, lesquelles deux choses je possède si parfaitement et les estime de telle sorte qu'il n'y a point de monarque au monde qui fût assez riche pour les acheter de moi. Cela ne m'empêchera pas d'achever le petit traité que j'ai commencé; mais je ne désire pas qu'on le sache, afin d'avoir toujours la liberté de le désavouer; et j'y travaille fort lentement, pour ce que je prends beaucoup plus de plaisir à m'instruire moi-même que non pas à mettre par écrit le peu que je sais. J'étudie maintenant en chimie et en anatomie tout ensemble, et apprends tous les jours quelque chose que je ne trouve pas dans les livres. Je voudrais bien être déjà parvenu jusques à la recherche des maladies et des

[1] Lettre CIV du tome II de l'édition in-4°, au R. P. Mersenne.

remèdes, afin d'en trouver quelqu'un pour votre érésipèle, de laquelle je suis marri que vous soyez si longtemps affligé. Au reste, je passe si doucement le temps en m'instruisant moi-même, que je ne me mets jamais à écrire en mon traité que par contrainte, et pour m'acquitter de la résolution que j'ai prise, qui est, si je ne meurs, de le mettre en état de vous l'envoyer au commencement de l'année 1633. Je vous détermine le temps, pour m'y obliger davantage, et afin que vous m'en puissiez faire reproche si j'y manque. Sans doute que vous vous étonnerez que je prenne un si long terme pour écrire un discours qui sera si court que je m'imagine qu'on le pourra lire en une après-dînée ; mais c'est que j'ai plus de soin et crois qu'il est plus important que j'apprenne ce qui m'est nécessaire pour la conduite de ma vie, que non pas que je m'amuse à publier le peu que j'ai appris?...

FRAGMENT [1].

... Comme je ne voudrais pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Église, aussi aimé-je mieux le supprimer que de le faire paraître estropié [2]...

FRAGMENT [3].

... Vous savez sans doute que Galilée a été repris depuis peu par les inquisiteurs de la foi, et que son opinion tou-

[1] Lettre LXXV du tome II de l'édition in-4°, au R. P. Mersenne.

[2] Descartes avait promis d'envoyer son *Traité du monde* au R. P. Mersenne « pour ses étrennes de l'année 1633. » Dans ce livre, son premier ouvrage, il admettait le mouvement de la terre. Dès qu'il connut la condamnation du philosophe italien, prudemment il le supprima. (1633.)

[3] Lettre LXXVI du tome II de l'édition in-4°, au R. P. Mersenne sur le même sujet.

chant le mouvement de la terre a été condamnée comme hérétique; or je vous dirai que toutes les choses que j'expliquais en mon traité, entre lesquelles était aussi cette opinion du mouvement de la terre, dépendaient tellement les unes des autres que c'est assez de savoir qu'il y en ait une qui soit fausse pour connaître que toutes les raisons dont je me servais n'ont point de force; et quoique je pensasse qu'elles fussent appuyées sur des démonstrations très-certaines et très-évidentes, je ne voudrais toutefois pour rien du monde les soutenir contre l'autorité de l'Église. Je sais bien qu'on pourrait dire que tout ce que les inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas incontinent article de foi pour cela, et qu'il faut premièrement que le concile y ait passé; mais je ne suis point si amoureux de mes pensées que de me vouloir servir de telles exceptions pour avoir moyen de les maintenir; et le désir que j'ai de vivre au repos et de continuer la vie que j'ai commencée, en prenant pour ma devise *bene vixit bene qui latuit,* fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avais d'acquérir plus de connaissances que je ne désire, par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employés à le composer.

FRAGMENT[1].

... Je ne cherche que le repos et la tranquillité d'esprit, qui sont des biens qui ne peuvent être possédés par ceux qui ont de l'animosité ou de l'ambition; et je ne demeure pas cependant sans rien faire, mais je ne pense pour maintenant qu'à m'instruire moi-même...

[1] Lettre LXXX du tome II de l'édition in-4°, au R. P. Mersenne.

FRAGMENT [1].

... Je n'ai jamais méprisé personne pour n'être pas de même sentiment que moi, principalement touchant les choses de la foi, car je sais que la foi est un don de Dieu; bien au contraire, je chéris même et honore plusieurs théologiens et prédicateurs qui professent la même religion que lui. Mais j'ai déjà souvent protesté que je ne voulais point me mêler d'aucunes controverses de théologie : et d'autant que je ne traite aussi dans ma philosophie que des choses qui sont connues clairement par la lumière naturelle, elles ne sauraient être contraires à la théologie de personne, à moins que cette théologie ne fût elle-même manifestement opposée à la lumière de la raison; ce que je sais que personne n'avouera de la théologie dont il fait profession.

FRAGMENT [2].

... J'estime que c'est un plus grand bien de jouir de la tranquillité de la vie et d'un honnête loisir que d'acquérir beaucoup de renommée; et que j'ai bien de la peine à me persuader que, dans l'état où nous sommes et de la façon que l'on vit, on puisse posséder ces deux biens ensemble.

FRAGMENT [3].

... Vous vous plaignez de ce que certains docteurs en théologie, *par un amour immodéré de la paix, laissent*

[1] Lettre au R. P. Dinet, provincial des Jésuites. (Version.)
[2] Lettre XII du tome III de l'édition in-4°, à M. Isaac Beecman.
[3] Lettre à G. Voët, première partie.

éteindre l'orthodoxie et la piété, comme si c'était un crime capital et commun chez les théologiens que l'amour de la paix, que moi j'ai toujours regardé comme une vertu très-grande et véritablement chrétienne. Bienheureux les pacifiques, monsieur Voët, mais tant que vous chercherez des querelles vous ne serez pas heureux !

FRAGMENT[1].

... Je ne pense pas aussi que ma philosophie me doive faire de nouveaux ennemis; bien au contraire, j'espère qu'elle me procurera de nouveaux amis et de nouveaux défenseurs; que si néanmoins le contraire arrivait, mon esprit n'en sera point abattu pour cela, et je ne laisserai pas durant la guerre de jouir en mon intérieur d'une paix et d'une tranquillité aussi profonde que j'ai fait jusqu'à présent au milieu de mon repos.

FRAGMENT[2].

... Je vous ai beaucoup d'obligation des objections que vous m'écrivez, et je vous supplie de continuer à me mander toutes celles que vous oirez, et ce en la façon la plus désavantageuse pour moi qu'il se pourra, ce sera le plus grand plaisir que vous me puissiez faire; car je n'ai point coutume de me plaindre pendant qu'on panse mes blessures, et ceux qui me feront la faveur de m'instruire et qui m'enseigneront quelque chose me trouveront toujours fort docile.

[1] Lettre CXVII du tome II de l'édition in-4°, à M***.

[2] Lettre CXII du tome Ier de l'édition in-4°, au R. P. Mersenne.

FRAGMENT[1].

... Je n'appréhende point aussi l'aigreur du style ni la multitude ou la renommée de mes adversaires. Il y a longtemps que j'ai tâché de faire en sorte qu'on ne pût rien dire de moi de véritable que je ne voulusse bien entendre. Mais si quelques-uns usent de calomnies, j'espère qu'il me sera facile de découvrir leurs finesses.

FRAGMENT[2].

Je veux bien qu'il sache que je n'ai nullement été piqué, et je pense même qu'il ne m'est pas échappé la moindre parole contre lui dont il ne se soit servi le premier contre moi, et qui n'ait sa pareille ou même une plus rude en son écrit; en sorte que croyant qu'il se plaisait à ce style, j'ai forcé mon inclination, qui est tout à fait éloignée de toute sorte de dispute, de peur qu'en soutenant son effort trop lâchement et avec trop de mollesse, ce jeu lui fût moins agréable. Et comme ceux qui se font la guerre aux échecs ou aux dames n'en sont pas ordinairement pour cela moins bons amis jusque-là même que l'adresse en ce jeu est souvent la cause ou l'occasion de l'amitié qui se contracte et qui s'entretient entre plusieurs, ainsi j'ai tâché de mériter sa bienveillance par ma réponse.

FRAGMENT[3].

Vous pouvez assurer MM. de Zermat et de Roberval, et les autres, que je ne me pique nullement de ce qui s'écrit

[1] Lettre XVI du tome III de l'édition in-4°, au R. P. Bourdin, jésuite.
[2] Lettre IX du tome II de l'édition in-4°, à M. Plembius.
[3] Lettre LXVIII du tome III de l'édition in-4°, au R. P. Mersenne.

contre moi, et que si, lorsqu'on m'attaque un peu rudement, je réponds quelquefois à peu près du même style, ce n'est qu'afin qu'ils ne pensent pas que ce soit la crainte qui me fait parler plus doucement; mais qu'à l'exemple de ceux qui disputent au jeu, lorsque la partie est achevée, je ne m'en souviens plus du tout et ne laisse pas pour cela d'être tout prêt de me dire leur serviteur.

FRAGMENT [1].

De quelque naturel que soit Schooskius, je suis tout à fait persuadé que vous ne désapprouverez pas que j'offre de me réconcilier avec lui. Il n'y a rien de plus doux dans la vie que la paix, et il faut se souvenir que la haine du plus petit animal, ne fût-il qu'une fourmi, est capable de nuire quelquefois, mais qu'elle ne saurait être utile à rien. Je ne refuserais pas même l'amitié de Voëtius si je croyais qu'il me l'offrît de bonne foi.

XXVIII.

A M. CHANUT [2].

1er novembre 1646.

MONSIEUR,

Si je ne faisais une estime tout extraordinaire de votre savoir, et que je n'eusse point un extrême désir d'apprendre, je n'aurais pas usé de tant d'importunité que j'ai fait à vous

[1] 1645, cité par Baillet.

[2] Lettre XXXIV du tome Ier de l'édition in-4°.

convier d'examiner mes écrits. Je n'ai guère accoutumé d'en prier personne, et même je les ai fait sortir en public sans être parés ni avoir aucun des ornements qui peuvent attirer les yeux du peuple, afin que ceux qui ne s'arrêtent qu'à l'extérieur ne les vissent pas, et qu'ils fussent seulement regardés par quelques personnes de bon esprit qui prissent la peine de les examiner avec soin, afin que je puisse tirer d'eux quelque instruction. Mais bien que vous ne m'ayez pas encore fait cette faveur, vous n'avez pas laissé de m'obliger beaucoup en d'autres choses, et particulièrement en ce que vous avez parlé avantageusement de moi à plusieurs, ainsi que j'ai appris de très-bonne part; et même M. Clerselier m'a écrit que vous attendez de lui mes Méditations françaises pour les présenter à la reine du pays où vous êtes. Je n'ai jamais eu assez d'ambition pour désirer que les personnes de ce rang sussent mon nom, et même si j'avais été seulement aussi sage qu'on dit que les sauvages se persuadent que sont les singes, je n'aurais jamais été connu de qui que ce soit en qualité de faiseur de livres; car on dit qu'ils s'imaginent que les singes pourraient parler s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent afin qu'on ne les contraigne point de travailler; et pour ce que je n'ai pas eu la même prudence à m'abstenir d'écrire, je n'ai plus tant de loisir ni tant de repos que j'aurais si j'eusse eu l'esprit de me taire. Mais puisque la faute est déjà commise, et que je suis connu d'une infinité de gens d'école qui regardent mes écrits de travers et y cherchent de tous côtés les moyens de me nuire, j'ai grand sujet de souhaiter aussi de l'être des personnes de plus grand mérite, de qui le pouvoir et la vertu me puissent protéger. Et j'ai ouï faire tant d'estime de cette reine qu'au lieu que je me suis souvent plaint de ceux qui m'ont voulu donner la connaissance de quelque grand, je ne puis m'abstenir de vous remercier de ce qu'il vous a plu lui parler de moi. J'ai vu ici M. de la Thuillerie depuis son retour de Suède, lequel m'a

décrit ses qualités d'une façon si avantageuse que celle d'être reine me semble l'une des moindres; et je n'en aurais osé croire la moitié, si je n'avais vu par expérience, en la princesse à qui j'ai dédié mes Principes de philosophie, que les personnes de grande naissance, de quelque sexe qu'elles soient, n'ont pas besoin d'avoir beaucoup d'âge pour pouvoir surpasser de beaucoup en érudition et en vertu les autres hommes. Mais j'ai bien peur que les écrits que j'ai publiés ne méritent pas qu'elle s'arrête à les lire, et ainsi qu'elle ne vous sache point de gré de les lui avoir recommandés. Peut-être que si j'y avais traité de la morale, j'aurais occasion d'espérer qu'ils lui pourraient être plus agréables; mais c'est de quoi je ne dois pas me mêler d'écrire. Messieurs les régents sont si animés contre moi à cause des innocents Principes de physique qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos. Car puisqu'un père N...[1] a cru avoir assez de sujet pour m'accuser d'être sceptique, de ce que j'ai réfuté les sceptiques, et qu'un ministre[2] a entrepris de persuader que j'étais athée, sans en alléguer d'autre raison sinon que j'ai tâché de prouver l'existence de Dieu, que ne diraient-ils point si j'entreprenais d'examiner quelle est la juste valeur de toutes les choses qu'on peut désirer ou craindre, quel sera l'état de l'âme après la mort, jusques où nous devons aimer la vie, et quels nous devons être pour n'avoir aucun sujet d'en craindre la perte? J'aurais beau n'avoir que les opinions les plus conformes à la religion et les plus utiles au bien de l'État qui puissent être, ils ne laisseraient pas de me vouloir faire accroire que j'en aurais de contraires à l'un et à l'autre. Et ainsi je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant est de m'abstenir de faire des

[1] Bourdin.
[2] G. Voët.

livres; et ayant pris pour ma devise : *Illi mors gravis incubat, Qui notus nimis omnibus, Ignotus moritur sibi*, de n'étudier plus que pour m'instruire et ne communiquer mes pensées qu'à ceux avec qui je pourrai converser privément. Je vous assure que je m'estimerais extrêmement heureux si ce pouvait être avec vous; mais je ne crois pas que j'aille jamais aux lieux où vous êtes, ni que vous vous retiriez en celui-ci; tout ce que je puis espérer est que peut-être, après quelques années, en repassant vers la France, vous me ferez la faveur de vous arrêter quelques jours en mon ermitage, et que j'aurai alors le moyen de vous entretenir à cœur ouvert. On peut dire beaucoup de choses en peu de temps, et je trouve que la longue fréquentation n'est pas nécessaire pour lier d'étroites amitiés, lorsqu'elles sont fondées sur la vertu. Dès la première heure que j'ai eu l'honneur de vous voir, j'ai été entièrement à vous, et comme j'ai osé dès lors m'assurer de votre bienveillance, aussi je vous supplie de croire que je ne vous pourrais être plus acquis que je suis, si j'avais passé avec vous toute ma vie. Au reste, il semble que vous inférez, de ce que j'ai étudié les passions, que je n'en dois plus avoir aucune; mais je vous dirai que tout au contraire, en les examinant, je les ai trouvées presque toutes bonnes, et tellement utiles à cette vie que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment si elle ne les pouvait ressentir. Il est vrai que la colère est une de celles dont j'estime qu'il faut se garder, en tant qu'elle a pour objet une offense reçue; et pour cela nous devons tâcher d'élever si haut notre esprit que les offenses que les autres nous peuvent faire ne parviennent jamais jusques à nous. Mais je crois qu'au lieu de colère il est juste d'avoir de l'indignation, et j'avoue que j'en ai souvent contre l'ignorance de ceux qui veulent être pris pour doctes, lorsque je la vois jointe à la malice. Mais je vous puis assurer qu'à votre égard les passions que j'ai sont de l'admiration pour votre vertu, et un zèle très-particulier, qui fait que je suis, etc.

XXIX.

A M. CHANUT[1].

Monsieur,

Il faut que je vous dise que je suis marri du trop favorable accueil que vous avez procuré aux écrits que je vous avais envoyés pour la reine de Suède; car j'ai peur que Sa Majesté, n'y trouvant rien en les lisant qui corresponde à l'espérance que vous lui en avez fait avoir, en ait d'autant moins bonne opinion qu'elle l'aura eue meilleure auparavant. J'ai encore un autre déplaisir, qui est que, puisque mon paquet a été retenu trois semaines à Amsterdam (ce que j'ai su être arrivé pour ce qu'on pensait le devoir envoyer par mer, et qu'on en attendait l'occasion); je regrette de n'avoir pas employé ce temps-là pour tâcher d'écrire quelque chose qui fût moins indigne d'un si bon accueil; car, encore que j'aie tâché de faire mon mieux, toutefois les secondes pensées ont coutume d'être plus nettes que les premières, et je m'étais hâté en faisant cette dépêche, pour témoigner au moins par ma promptitude combien j'étais désireux d'obéir à un commandement que je chérissais comme le plus grand honneur que je puisse recevoir. Voilà, Monsieur, tous les sujets de tristesse que je puisse imaginer, afin de modérer l'extrême joie que j'ai d'apprendre que cette grande reine veuille lire et considérer à loisir les écrits que j'ai envoyés, car j'ose me promettre que si elle goûte les pensées

[1] Lettre xxxvii du tome Ier de l'édition in-4°.

qu'ils contiennent, elles ne seront pas infructueuses, et pour ce qu'elle est l'une des plus importantes personnes de la terre, que cela même peut n'être pas inutile au public. Il me semble avoir trouvé par expérience que la considération de ces pensées fortifie l'esprit en l'exercice de la vertu, et qu'elle sert plus à nous rendre heureux qu'aucune autre chose qui soit au monde. Mais il n'est pas possible que je les aie assez bien exprimées pour faire qu'elles paraissent aux autres comme à moi, et j'ai un désir extrême d'apprendre quel jugement en fera Sa Majesté, mais particulièrement aussi quel sera le vôtre. La parole a beaucoup plus de force pour persuader que l'écriture, et je ne doute point que vous ne lui fassiez aisément avoir les mêmes sentiments que vous aurez, au moins s'ils sont à mon avantage, car l'affection dont vous me donnez tous les jours des preuves m'assure que vous ne lui en voudriez pas faire avoir d'autres. Je serai bien aise de voir la harangue de M. Freinshemius, à cause de la matière dont il traite, et je ne manquerai pas de la demander à M. Brasset lorsqu'il l'aura reçue. Au reste je me propose d'aller à Paris au commencement du mois prochain. Je pourrais dire que pour mon intérêt je ne souhaite pas d'avoir sitôt l'honneur de vous y voir, à cause des faveurs que vous me procurez au lieu où vous êtes, mais je n'ai jamais aucun égard à moi lorsqu'il peut y aller du contentement de mes amis, et j'avoue que je ne souhaiterais pas un emploi pénible qui m'ôtât le loisir de cultiver mon esprit, encore que cela fût récompensé par beaucoup d'honneur et de profit. Je dirai seulement qu'il ne me semble pas que le vôtre soit du nombre de ceux qui ôtent le loisir de cultiver son esprit; au contraire, je crois qu'il vous en donne les occasions, en ce que vous êtes auprès d'une reine qui en a beaucoup, et qu'il ne faut pas avoir manque d'adresse pour satisfaire entièrement à ses maîtres, agréer à ceux vers lesquels on est envoyé, et ne jouer cependant aucun autre personnage que celui d'un homme d'honneur,

ainsi que je m'assure que vous faites. On peut toujours tirer beaucoup de satisfaction de ce qu'on occupe son esprit en des choses difficiles, lorsqu'on y réussit, encore qu'on ne l'occupe pas aux mêmes choses qu'on aurait peut-être choisies si on en avait eu la liberté. Le vôtre étant propre à tout, je ne doute point que vous ne tiriez beaucoup de satisfaction d'un emploi dont vous vous acquittez si bien. Si pourtant vous approchiez du temps de votre retraite et que vous revinssiez bientôt à Paris, je serais ravi d'avoir l'honneur de vous y voir. Que si vous faites encore quelque séjour au lieu où vous êtes, je me consolerai sur ce que j'espère que vous continuerez à me procurer la bienveillance de cette grande reine, pour les vertus de laquelle vous m'avez fait avoir beaucoup de vénération et de zèle. Je suis, etc.

D'Egmont, le 21 février 1648.

FRAGMENT [1].

Les études doivent avoir pour but de former l'esprit à juger de tout ce qui s'offre à lui d'une manière solide et vraie.

FRAGMENT [2].

... La principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures par jour aux pensées qui occupent l'imagination et fort peu d'heures par an à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit; même je compte entre les exercices de l'imagination toutes

[1] *Règles pour la Direction de l'esprit.* (Règle 1re.)

[2] Lettre xxx du tome Ier de l'édition in-4o, à Mme Élisabeth.

les conversations sérieuses et tout ce à quoi il faut avoir de l'attention. C'est ce qui m'a fait retirer aux champs; car encore que dans la ville la plus occupée du monde je pourrais avoir autant d'heures à moi que j'en emploie maintenant à l'étude, je ne pourrais pas toutefois les y employer si utilement lorsque mon esprit serait lassé par l'attention que requiert le tracas de la vie. Ce que je prends la liberté d'écrire ici à Votre Altesse pour lui témoigner que j'admire véritablement que, parmi les affaires et les soins qui ne manquent jamais aux personnes qui sont ensemble de grand esprit et de grande naissance, elle ait pu vaquer aux méditations qui sont requises pour bien connaître la distinction qui est entre l'âme et le corps. Mais j'ai jugé que c'étaient ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union, ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie; et pour ce sujet (supposant que Votre Altesse avait encore les raisons qui prouvent la distinction de l'âme et du corps fort présentes à son esprit, et ne voulant point la supplier de s'en défaire pour se représenter la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher, à savoir qu'il est une seule personne qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir le corps et sentir les accidents qui lui arrivent), je me suis servi ci-devant de la comparaison de la pesanteur et des autres qualités que nous imaginons communément être unies à quelques corps, ainsi que la pensée est unie au nôtre; et je ne me suis pas soucié que cette comparaison clochât en cela que ces qualités ne sont pas réelles ainsi qu'on les imagine, à cause que j'ai cru que Votre Altesse était déjà entièrement per-

suadée que l'âme est une substance distincte du corps. Mais puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme, car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps ; et, après avoir bien conçu cela et l'avoir bien éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième ; et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union. Enfin, comme je crois qu'il est très-nécessaire d'avoir bien compris une fois en sa vie les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très-nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens, mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens...

FRAGMENT [1].

... Votre Altesse fait aussi fort bien de ne vouloir point user des remèdes de la chimie ; on a beau avoir une longue

[1] Lettre XVII du tome Ier de l'édition in-4°, à Mme Élisabeth.

expérience de leur vertu, le moindre petit changement qu'on fait en leur préparation, lors même qu'on pense mieux faire, peut entièrement changer leurs qualités, et faire qu'au lieu de médecines ce soient des poisons. Il en est quasi de même de la science entre les mains de ceux qui la veulent débiter sans la bien savoir ; car, en pensant corriger ou ajouter quelque chose à ce qu'ils ont appris, ils la convertissent en erreur...

FRAGMENT [1].

... Il n'est pas nécessaire que l'honnête homme ait lu tous les livres, ni qu'il ait appris avec soin tout ce que l'on enseigne dans les écoles; bien plus ce serait un vice de son éducation s'il avait consacré trop de temps aux lettres. Il a bien d'autres choses à faire dans la vie, et il doit la diriger de manière que la plus grande partie lui en reste pour l'employer à de belles actions que sa propre raison devrait lui enseigner, s'il ne recevait des leçons que d'elle seule...

... Je concède, il est vrai, que la vie d'un homme ne suffirait pas pour acquérir l'expérience de tout ce qui est dans le monde; mais je suis convaincu que ce serait une folie à quelqu'un de le désirer, et que ce n'est pas plus le devoir d'un honnête homme de savoir le grec ou le latin que le suisse ou le bas breton, et l'histoire de l'empire romano-germanique que celle du moindre État qui se puisse trouver dans l'Europe. Il ne doit consacrer son loisir qu'à des choses utiles et honnêtes, et ne remplir sa mémoire que de ce qui est le plus nécessaire...

---

[1] *Recherche de la vérité par la lumière naturelle.*

FRAGMENT[1].

... Pour le méchant livre, je ne vous prie plus de me l'envoyer, car je me suis maintenant proposé d'autres occuoations, et je crois qu'il serait trop tard pour exécuter le dessein qui m'avait obligé de vous mander à l'autre voyage que, si c'était un livre bien fait, et qu'il tombât entre mes mains, je tâcherais d'y faire sur-le-champ quelque réponse ; c'est que je pensais qu'encore qu'il n'y eût que trente-cinq exemplaires de ce livre, toutefois, s'il était bien fait, qu'on en ferait une seconde impression, et qu'il aurait grand cours entre les curieux, quelques défenses qui en pussent être faites. Or je m'étais imaginé un remède pour empêcher cela, qui me semblait plus fort que toutes les défenses de la justice, qui était, avant qu'il se fît une autre impression de ce livre en cachette, d'en faire faire une avec permission, et ajouter après chaque période ou chaque chapitre des raisons qui prouvassent tout le contraire des siennes, et qui en découvrissent les faussetés. Car je pensais que, s'il se vendait ainsi tout entier publiquement avec sa réponse, on ne daignerait pas le vendre en cachette sans réponse, et ainsi que personne n'en apprendrait la fausse doctrine qui n'en fût désabusé au même temps; au lieu que les réponses séparées qu'on fait à semblables livres sont d'ordinaire de peu de fruit, pour ce que chacun ne lisant que les livres qui plaisent à son humeur, ce ne sont pas les mêmes qui ont lu les mauvais livres qui s'amusent à examiner les réponses Vous me direz, je m'assure, que c'est à savoir si j'eusse pu répondre aux raisons de cet auteur; à quoi je n'ai rien à dire, sinon que j'y eusse au moins fait tout mon possible, et qu'ayant plusieurs raisons qui me persuadent et qui m'assurent le contraire de ce que vous m'avez mandé être en ce

[1] Lettre CXII du tome Ier de l'édition in-4°, au R. P. Mersenne.

livre, j'osais espérer qu'elles le pourraient aussi persuader à quelques autres, et que la vérité expliquée par un esprit médiocre devait être plus forte que le mensonge, fût-il maintenu par les plus habiles gens qui fussent au monde.

XXX.

A M***[1].

Août 1641.

Monsieur,

Je vous suis très-obligé du souvenir qu'il vous plaît avoir de moi, et je tiens à honneur que vous vouliez savoir mon opinion touchant l'éducation de monsieur votre fils. Le désir que j'aurais de vous pouvoir rendre quelque service en sa personne m'empêcherait de vous dissuader de l'envoyer en ces quartiers, si je pensais que le dessein que vous avez touchant ses études s'y pût accomplir; mais la philosophie ne s'enseigne ici que très-mal; les professeurs n'y font que discourir une heure le jour, environ la moitié de l'année, sans dicter jamais aucuns écrits ni achever le cours en aucun temps déterminé, en sorte que ceux qui en veulent tant soit peu savoir sont contraints de se faire instruire en particulier par quelque maître, ainsi qu'on fait en France pour le droit lorsqu'on veut entrer en office. Or, encore que mon opinion ne soit pas que toutes les choses qu'on enseigne en philosophie soient aussi vraies que l'Évangile, toutefois, à cause qu'elle a la clef des autres sciences, je crois qu'il

[1] Lettre xc du tome II de l'édition in-4°.

est très-utile d'en avoir étudié le cours entier, en la façon qu'il s'enseigne dans les écoles des jésuites, avant qu'on entreprenne d'élever son esprit au-dessus de la pédanterie pour se faire savant en la bonne sorte. Et je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à la Flèche. Outre que c'est, ce me semble, un grand changement pour la première sortie de la maison, que de passer tout d'un coup en un pays différent de langue, de façons de vivre et de religion, au lieu que l'air de la Flèche est voisin du vôtre; et à cause qu'il y va quantité de jeunes gens de tous les quartiers de la France, ils y font un certain mélange d'humeurs, par la conversation les uns des autres, qui leur apprend quasi la même chose que s'ils voyageaient; et enfin l'égalité que les jésuites mettent entre eux, en ne traitant guère d'autre façon les plus relevés que les moindres, est une invention extrêmement bonne pour leur ôter la tendresse et les autres défauts qu'ils peuvent avoir acquis par la coutume d'être chéris dans les maisons de leurs parents. Mais, Monsieur, j'appréhende que la trop bonne opinion que vous m'avez fait avoir de moi-même, en prenant la peine de me demander mon avis, ne m'ait donné occasion de vous l'écrire plus librement que je ne devais; c'est pourquoi je n'y ose rien ajouter, sinon que si monsieur votre fils vient en ces quartiers, je le servirai en tout ce qui me sera possible. J'ai logé à Leyde en une maison où il pourrait être assez bien pour la nourriture; mais pour les études, je crois qu'il serait beaucoup mieux à Utrecht, car c'est une université qui, n'étant érigée que depuis quatre ou cinq ans, n'a pas encore eu le temps de se corrompre, et il y a un professeur, appelé M. Leroy, qui m'est intime ami, et qui selon mon jugement vaut plus que tous ceux de Leyde. Je suis, etc.

XXXI.

A M. CHANUT[1].

25 mai 1649.

MONSIEUR,

La philosophie que j'étudie ne m'enseigne point à rejeter l'usage des passions, et j'en ai d'aussi violentes pour souhaiter le calme et la dissipation des orages de France qu'en saurait avoir aucun de ceux qui y sont le plus engagés; d'où vous jugerez, s'il vous plaît, combien est grande l'obligation que je vous ai d'avoir pris la peine de me faire part des bonnes nouvelles que vous avez eues de Saint-Germain; ma joie aurait été parfaite si je n'avais point lu dans les dernières gazettes que l'archiduc s'avance vers Paris, et qu'on l'a laissé passer comme ami jusques à Soissons. C'est porter les choses à une grande extrémité que d'attendre du secours de ceux dont on sait que le principal intérêt est de faire que notre mal dure. Je prie Dieu que la fortune de la France surmonte les efforts de tous ceux qui ont dessein de lui nuire. Pour la promenade à laquelle on m'a fait l'honneur de m'inviter, si elle était aussi courte que celle de votre logis jusques au bois de la Haye, j'y serais bientôt résolu; la longueur du chemin mérite bien qu'on prenne quelque temps pour délibérer avant que de l'entreprendre; ainsi encore qu'il soit malaisé que je résiste à un commandement qui vient de si bon lieu, je ne crois pas néanmoins que je parte d'ici de plus de trois mois. Et je vous supplie de croire qu'en quelque lieu du monde que j'aille, je serai toujours avec un même zèle, etc.

[1] Lettre XLV du tome I[er] de l'édition in-4°.

XXXII.

A M. CHANUT[1].

4 avril 1649.

MONSIEUR,

On n'a point trouvé étrange qu'Ulysse ait quitté les îles enchantées de Calypso et de Circé, où il pouvait joüir de toutes les voluptés imaginables, et qu'il ait aussi méprisé le chant des sirènes, pour aller habiter un pays pierreux et infertile, d'autant que c'était le lieu de sa naissance; mais j'avoue qu'un homme qui est né dans les jardins de la Touraine, et qui est maintenant en une terre où, s'il n'y a pas tant de miel qu'en celle que Dieu avait promise aux Israélites, il est croyable qu'il y a plus de lait, ne peut pas si facilement se résoudre à la quitter pour aller vivre au pays des ours, entre des rochers et des glaces. Toutefois à cause que ce même pays est aussi habité par des hommes, et que la reine qui leur commande a toute seule plus de savoir, plus d'intelligence et plus de raison que tous les doctes des cloîtres et des colléges que la fertilité des pays où j'ai vécu a produits, je me persuade que la beauté du lieu n'est pas nécessaire pour la sagesse, et que les hommes ne sont pas semblables aux arbres qu'on observe ne croître pas si bien lorsque la terre où ils sont transplantés est plus maigre que celle où ils avaient été semés. Vous direz que je ne vous rends ici que des imaginations et des fables pour les importantes et

[1] Lettre XLVI du tome Ier de l'édition in-4°.

véritables nouvelles dont il vous a plu me faire part; mais ma solitude ne produit pas à présent de meilleurs fruits, et l'aise que j'ai de savoir que la France a évité le naufrage en une très-grande tempête emporte tellement mon esprit que je ne puis rien dire ici sérieusement, sinon que je suis, etc.

XXXIII.

A M. DE ZUITLICHEM[1].

1640.

Monsieur,

Si vous n'aviez jamais dit aucun bien de moi, je n'aurais peut-être jamais eu de familiarité avec aucun prêtre de ces quartiers, car je n'en ai qu'avec deux, dont l'un est M. Bannius, de qui j'ai acquis la connaissance par l'estime qu'il avait ouï que vous faisiez du petit Traité de musique qui est autrefois échappé de mes mains; et l'autre est son intime ami, M. Bloemert, que j'ai aussi connu par même occasion. Ce que je n'écris pas à dessein de vous en faire des reproches; car au contraire je les ai trouvés si braves gens, si vertueux et si exempts des qualités pour lesquelles j'ai coutume en ce pays d'éviter la fréquentation de ceux de leur robe, que je compte leur connaissance entre les obligations que je vous ai; mais je suis bien aise d'avoir ce prétexte pour excuser un peu l'importunité de la prière que j'ai ici à vous faire en leur faveur. Ils désirent une grâce de Son

[1] Lettre XXXI du tome II de l'édition in-4°.

Altesse, et pensent la pouvoir obtenir de sa clémence par votre intercession. Je ne sais point le particulier de leur affaire; mais si vous permettez à M. Bloemert de vous en entretenir, je m'assure qu'il vous l'exposera en telle sorte que vous ne trouverez rien d'incivil en sa requête, ni moins de prudence et de raison en ses discours qu'il y a d'art et de beauté dans les airs que compose son ami; et je dirai seulement ici que je crois les avoir assez fréquentés pour connaître qu'ils ne sont pas de ces simples qui se persuadent qu'on ne peut être bon catholique qu'en favorisant le parti du roi qu'on nomme catholique, ni de ces séditieux qui le persuadent aux simples, et qu'ils sont trop dans le bon sens et dans les maximes de la bonne morale. A quoi j'ajoute qu'ils sont ici trop accommodés et trop à leur aise dans la médiocrité de leur condition ecclésiastique, et qu'ils chérissent trop leur liberté, pour n'être pas bien affectionnés à l'état dans lequel ils vivent. Que si on leur impute à crime d'être papistes, je veux dire de recevoir leur mission du pape, et de le reconnaître en même façon que font les catholiques de France et de tous les autres pays où il y en a, sans que cela donne de jalousie aux souverains qui y commandent, c'est un crime si commun et si essentiel à ceux de leur profession que je ne me saurais persuader qu'on le veuille punir à la rigueur en tous ceux qui en sont coupables; et si quelques-uns en peuvent être exceptés, je m'assure qu'il n'y en a point qui le méritent mieux que ceux-ci, ni pour qui vous puissiez plus utilement vous employer envers Son Altesse; et j'ose dire que ce serait un grand bien pour le pays que tous ceux de leur profession leur ressemblassent. Vous trouverez peut-être étrange que je vous écrive de la sorte de cette affaire, principalement si vous savez que je le fais de mon mouvement, sans qu'ils m'en aient requis, et nonobstant que je juge qu'ils ont plusieurs autres amis dont ils peuvent penser que les prières auraient plus de force envers vous que les miennes, et

même que je sais que l'un d'eux vous est très-connu; mais je vous dirai qu'outre l'estime particulière que je fais d'eux et le désir que j'ai de les servir, je considère aussi en ceci mon propre intérêt; car il y en a en France entre mes faiseurs d'objections qui me reprochent la demeure de ce pays, à cause que l'exercice de ma religion n'y est pas libre; même ils disent que je ne suis pas en cela si excusable que ceux qui portent les armes pour la défense de cet État, pour ce que les intérêts en sont joints à ceux de la France, et que je pourrais faire partout ailleurs le même que je fais ici; à quoi je n'ai rien de meilleur à répondre, sinon qu'ayant ici la libre fréquentation et l'amitié de quelques ecclésiastiques, je ne sens point que ma conscience y soit contrainte. Mais si ces ecclésiastiques étaient estimés coupables, je n'espère pas en trouver d'autres plus innocents en ce pays, ni dont la fréquentation soit plus permise à un homme qui aime si passionnément le repos qu'il veut éviter même les ombres de tout ce qui pourrait le troubler, mais qui n'est pas pour cela moins passionné pour le service de tous ceux qui lui témoignent de l'affection, et vous m'en avez déjà témoigné en tant d'occasions qu'encore que je ne pourrais rien obtenir de vous en celle-ci, je ne laisserais pas d'être toute ma vie, etc.

FRAGMENT[1].

... Comme il n'y a rien que la justice qui maintienne les États et les empires, que c'est pour l'amour d'elle que les premiers hommes ont quitté les grottes et les forêts pour bâtir des villes, que c'est elle seule qui donne et qui maintient la liberté; comme au contraire c'est de l'impunité des coupables et de la condamnation des innocents que vient la licence, qui, selon la remarque de tous les politiques, a

[1] Lettre I du tome III, aux magistrats de la ville d'Utrecht.

toujours été la ruine des républiques, je ne doutais point que des magistrats très-prudents, qui désirent le bien de leur État et sont jaloux de leur autorité, n'eussent grand soin de rendre la justice lorsque je la leur aurais demandée.

Vous avez su depuis ce qui en est réussi, et comment MM. les professeurs de l'université de Groningue, que Schoock a désiré avoir pour ses juges, ayant usé envers lui d'autant de douceur qu'il en pouvait souhaiter, n'ont pas laissé néanmoins, par une singulière prudence, de me donner toute la satisfaction que j'attendais et que je pouvais légitimement prétendre. Car les particuliers n'ont aucun droit de demander le sang, ou l'honneur, ou les biens de leurs ennemis, c'est assez qu'on les mette hors d'intérêt, autant qu'il est possible aux juges; le reste ne les touche point, mais seulement le public...

FRAGMENT[1].

Le trop de retenue de ceux qui ont un juste pouvoir et le trop d'audace de ceux qui le veulent usurper, est toujours ce qui trouble et qui ruine les républiques.

FRAGMENT[2].

... Pour ce que la raison veut et que la justice demande qu'on dédommage et qu'on mette hors d'intérêt, autant qu'on en a le pouvoir, non-seulement ceux qu'on a offensés volontairement, mais aussi ceux à qui on a fait quelque tort sans le savoir ou même avec intention de bien faire, et pour ce que c'est l'ordinaire des hommes vertueux, qui sont jaloux de leur réputation et de leur honneur, d'avoir beaucoup de soin de réparer les torts qu'ils ont ainsi faits sans le savoir, afin d'empêcher qu'on ne se persuade qu'ils ont eu mauvaise intention en les faisant; comme au con-

[1] Lettre CXIX du tome III.
[2] Lettre I du tome III, aux magistrats de la ville d'Utrecht.

Interesting on his relation to his poor neighbours
personal

traire ce ne sont que les âmes basses, lâches et stupides qui, ayant fait du mal à quelqu'un, bien que ç'ait peut-être été sans y penser, continuent après de lui nuire le plus qu'ils peuvent, pour cela seul qu'ils croient avoir mérité d'en être haïs; ou bien que, s'étant une fois mépris, ils ont honte de ne pas maintenir ce qu'ils ont fait, bien qu'en eux-mêmes ils le désapprouvent; enfin pour ce que je vous estime très-généreux, très-vertueux et très-prudents, je ne doute point que maintenant que les faussetés de mes ennemis sont découvertes et que vous ne les pouvez plus ignorer, vous ne soyez bien aises d'avoir occasion de me donner la satisfaction que je vous demande.

XXXIV.

A M***[1].

MONSIEUR,

Je sais que vous avez tant d'occupations qui valent mieux que de vous arrêter à lire des compliments d'un homme qui ne fréquente ici que des paysans, que je n'ose m'ingérer de vous écrire que lorsque j'ai quelque occasion de vous importuner. Celle qui se présente maintenant est pour vous donner sujet d'exercer votre charité en la personne d'un pauvre paysan de mon voisinage qui a eu le malheur d'en tuer un autre. Ses parents ont dessein d'avoir recours à la clémence de Son Altesse, afin de tâcher d'obtenir sa grâce, et ils ont désiré aussi que je vous en écrivisse pour vous supplier de vouloir seconder leur requête d'un mot favorable en cas que

[1] Lettre CVIII du tome Ier de l'édition in-4°.

l'occasion s'en présente. Pour moi, qui ne cherche rien tant que la sécurité et le repos, je suis bien aise d'être en un pays où les crimes soient châtiés avec rigueur, pour ce que l'impunité des méchants leur donne trop de licence; mais pour ce que tous les mouvements de nos passions n'étant pas toujours en notre pouvoir, il arrive quelquefois que les meilleurs hommes commettent de très-grandes fautes, pour cela l'usage des grâces est plus utile que celui des lois, à cause qu'il vaut mieux qu'un homme de bien soit sauvé que non pas que mille méchants soient punis; aussi est-ce l'action la plus glorieuse et la plus auguste que puissent faire les princes de pardonner. Le paysan pour qui je vous prie est ici en réputation de n'être nullement querelleur et de n'avoir jamais fait de déplaisir à personne avant ce malheur. Tout ce qu'on peut dire le plus à son désavantage est que sa mère était mariée avec celui qui est mort; mais si on ajoute qu'elle en était aussi fort outrageusement battue, et l'avait été pendant plusieurs années qu'elle avait tenu ménage avec lui, jusqu'à ce qu'enfin elle s'en était séparée, et ainsi ne le considérait plus comme son mari, mais comme son persécuteur et son ennemi, lequel même, pour se venger de cette séparation, la menaçait d'ôter la vie à quelqu'un de ses enfants (l'un desquels est celui-ci), on trouvera que cela même sert beaucoup à l'excuser. Et comme vous savez que j'ai coutume de philosopher sur tout ce qui se présente, je vous dirai que j'ai voulu rechercher la cause qui a pu porter ce pauvre homme à faire une action de laquelle son humeur paraissait être fort éloignée, et j'ai su qu'au temps que ce malheur lui est arrivé il avait une extrême affliction à cause de la maladie d'un sien enfant dont il attendait la mort à chaque moment, et que pendant qu'il était auprès de lui on le vint appeler pour secourir son beau-frère qui était attaqué par leur commun ennemi. Ce qui fait que je ne trouve nullement étrange de ce qu'il ne fut pas maître de soi-même en telle rencontre : car lorsqu'on a quelque grande affliction et qu'on est mis au

désespoir par la tristesse, il est certain qu'on se laisse bien plus emporter à la colère, s'il en survient alors quelque sujet, qu'on ne ferait en un autre temps. Et ce sont ordinairement les meilleurs hommes qui, voyant d'un côté la mort d'un fils, et de l'autre le péril d'un frère, en sont le plus violemment émus. C'est pourquoi les fautes ainsi commises, sans aucune malice préméditée, sont, ce me semble, les plus excusables; aussi lui fut-il pardonné par tous les principaux parents du mort, au jour même qu'ils étaient assemblés pour le mettre en terre. Et, de plus, les juges d'ici l'ont absous, mais par une faveur trop précipitée, laquelle ayant obligé le fiscal à se porter appelant de leur sentence, il n'ose pas se présenter derechef devant la justice, laquelle doit suivre la rigueur des lois, sans avoir égard aux personnes; mais il supplie que l'innocence de sa vie passée lui puisse faire obtenir grâce de Son Altesse. Je sais bien qu'il est très utile de laisser quelquefois faire des exemples pour donner de la crainte aux méchants; mais il me semble que le sujet qui se présente n'y est pas propre; car, outre que le criminel étant absent, tout ce qu'on lui peut faire n'est que de l'empêcher de revenir dans le pays, et ainsi punir sa femme et ses enfants plus que lui, j'apprends qu'il y a quantité d'autres paysans en ces provinces qui ont commis des meurtres moins excusables et dont la vie est moins innocente, qui ne laissent pas d'y demeurer sans avoir aucun pardon de Son Altesse (et le mort était de ce nombre), ce qui me fait croire que si on commençait par mon voisin à faire un exemple, ceux qui sont plus accoutumés que lui à tirer le couteau diraient qu'il n'y a que les innocents et les idiots qui tombent entre les mains de la justice, et seraient confirmés par là en leur licence. Enfin, si vous contribuez quelque chose à faire que ce pauvre homme puisse revenir auprès de ses enfants, je puis dire que vous ferez une bonne action, et que ce sera une nouvelle obligation que vous aura, etc.

XXXV.

A M. M***[1].

Monsieur,

Je suis bien aise que la liberté que j'ai prise de vous écrire mon sentiment ne vous ait pas été désagréable, et je vous suis obligé de ce que vous témoignez le vouloir suivre, nonobstant que vous ayez des raisons au contraire que je confesse être très-fortes : car je ne doute point que votre esprit ne vous puisse fournir de meilleurs divertissements que ne fait le tracas du monde ; et bien que la coutume et l'exemple fassent estimer le métier de la guerre comme le plus noble de tous, pour moi, qui le considère en philosophe, je ne l'estime qu'autant qu'il vaut, et même j'ai bien de la peine à lui donner place entre les professions honorables, voyant que l'oisiveté et le libertinage sont les deux principaux motifs qui y portent aujourd'hui la plupart des hommes, ce qui fait que j'aurais un regret inconsolable s'il vous y mésarrivait. Enfin j'avoue qu'un homme incommodé de maladie se doit estimer plus vieux qu'un autre, et qu'il vaut mieux se retirer sur son gain que sur sa perte. Toutefois, pour ce qu'au jeu dont il est ici question je ne crois point qu'il y ait aucun hasard de perte, mais seulement de gagner ou ne gagner pas, il me semble qu'il est assez à temps de s'en retirer lorsqu'on n'y gagne plus. Et pour ce

[1] Lettre CXVIII du tome II de l'édition in-4°.

que j'ai vu souvent des vieillards qui m'ont dit avoir été plus malsains en leur jeunesse que beaucoup d'autres qui sont morts plus tôt qu'eux, il me semble que, quelque faiblesse ou disposition du corps que nous ayons, nous devons user de la vie et en disposer les fonctions en même façon que si nous étions assurés de parvenir jusqu'à une extrême vieillesse : bien qu'au contraire, quelque force ou quelque santé que nous ayons, nous devions aussi être préparés à recevoir la mort sans regret quand elle viendra, parce qu'elle peut venir à tous moments, et que nous ne saurions faire aucune action qui ne soit capable de la causer : si nous mangeons un morceau de pain, il sera peut-être empoisonné; si nous passons par une rue, quelque tuile peut-être tombera d'un toit qui nous écrasera, et ainsi des autres. C'est pourquoi, puisque nous vivons parmi tant de hasards inévitables, il me semble que la sagesse ne nous défend pas de nous exposer aussi à celui de la guerre, quand une belle et juste occasion nous y oblige, pourvu que ce soit sans témérité, et que nous ne refusions pas de porter des armes à l'épreuve autant qu'il se peut. Enfin, je crois que, quelque agréable que soient les divertissements que nous choisissons de nous-mêmes, ils ne nous empêchent point tant de penser à nos incommodités que font ceux auxquels nous sommes obligés par quelque devoir, et que notre corps s'accoutume si fort au train de vie que nous menons qu'il arrive bien plus souvent qu'on s'incommode en sa santé lorsqu'on le change que non pas qu'on la rende meilleure, principalement quand le changement est trop subit : c'est pourquoi il me semble que le meilleur est de ne passer d'une extrémité à l'autre que par degrés. Pour moi, avant que je vinsse en ce pays pour y chercher la solitude, je passai un hiver en France à la campagne, où je fis mon apprentissage; et si j'étais engagé en quelque train de vie dans lequel mon indisposition ne me permît pas de persister longtemps, je ne voudrais point

dissimuler cette indisposition, mais plutôt la faire paraître plus grande qu'elle ne serait, afin de me pouvoir dispenser honnêtement de toutes les actions qui lui pourraient nuire, et ainsi, prenant mes aises peu à peu, de parvenir par degrés à une entière liberté.

XXXVI.

A M*** [1].

JUGEMENT DE DESCARTES DE QUELQUES LETTRES DE BALZAC [2].

Quelque dessein que j'aie en lisant ces lettres, soit que je les lise pour les examiner ou seulement pour me divertir, j'en retire toujours beaucoup de satisfaction; et bien loin d'y trouver rien qui soit digne d'être repris, parmi tant de belles choses que j'y vois, j'ai de la peine à juger quelles sont celles qui méritent le plus de louange. La pureté de l'élocution y règne partout, comme fait la santé dans le corps, qui n'est jamais plus parfaite que lorsqu'elle se fait le moins sentir. La grâce et la politesse y reluisent comme la beauté dans une femme parfaitement belle, laquelle ne

[1] Lettre c du tome Ier. Cette lettre n'est datée ni dans l'imprimé ni dans les notes manuscrites de l'exemplaire de la Bibliothèque.

[2] L'original de cette lettre est en latin ; il semble que Descartes se soit plu à s'y montrer plus qu'ailleurs latiniste élégant. La traduction de Clerselier fils n'est pas un calque du texte aussi fidèle que d'ordinaire ; mais à la refaire on courrait grand risque de s'en éloigner encore davantage.

consiste pas dans l'éclat de quelque partie en particulier, mais dans un accord et un tempérament si juste de toutes les parties ensemble, qu'il n'y en doit avoir aucune qui l'emporte par-dessus les autres, de peur que la proportion n'étant pas bien gardée dans le reste, le composé n'en soit moins parfait. Mais comme toutes les parties qui ont quelque avantage se reconnaissent facilement parmi les taches qu'on a coutume de remarquer dans les beautés communes, et même qu'il s'en trouve quelquefois parmi celles où nous remarquons des défauts, qui sont dignes de tant de louanges que par là nous pouvons juger combien serait grand le mérite d'une beauté parfaite s'il s'en rencontrait dans le monde, de même, quand je considère les écrits des autres, j'y trouve souvent à la vérité plusieurs grâces et ornements dans le discours, mais qui ne sont point sans le mélange de quelque chose de vicieux; et parce que ces pièces, toutes défectueuses qu'elles sont, ne laissent pas de mériter quelque approbation, je connais par là très-clairement l'estime que je dois faire des lettres de M. de Balzac, où les grâces se voient dans toute leur pureté. Car s'il y en a de qui le discours flatte quelquefois l'oreille, parce que les termes en sont choisis, les mots bien arrangés et le style diffus, là aussi le plus souvent la bassesse des pensées répandues dans un vaste discours satisfait peu l'attention du lecteur, qui ne trouve ordinairement que des paroles qui ne renferment que très-peu de sens; et si d'autres au contraire, par des mots fort significatifs, accompagnés de la richesse et de la sublimité des pensées, sont capables de contenter les plus grands esprits, souvent aussi un style trop concis et obscur les lasse et les fatigue; que si quelques autres, tenant le milieu entre ces deux extrémités, sans se soucier de la pompe et de l'abondance des paroles, se contentent de les faire servir, selon leur vrai usage, à exprimer simplement leurs pensées, ils sont si rudes et si austères que des oreilles peu délicates ne les sauraient souffrir; enfin s'il y

en a qui, s'adonnant à des études plus faciles et plus enjouées, ne s'occupent qu'à la recherche de quelques bons mots et de quelques jeux de l'esprit, ceux-là pour l'ordinaire font consister mal à propos la politesse du discours ou dans la feinte majesté de quelques termes abolis, ou dans l'usage fréquent de quelques mots étrangers, ou dans la douceur de quelques façons de parler nouvelles, ou enfin dans des équivoques ridicules, des fictions poétiques, des argumentations sophistiques et des subtilités puériles; mais, pour dire la vérité, toutes ces gentillesses, ou plutôt ces vains amusements d'esprit, ne sauraient davantage satisfaire des personnes un peu graves que les niaiseries d'un bouffon ou les souplesses d'un bateleur. Mais dans ces épîtres, ni l'étendue d'un discours très-éloquent qui pourrait seul remplir suffisamment l'esprit des lecteurs ne dissipe et n'étouffe point la force des arguments, ni la grandeur et la dignité des sentences qui pourrait aisément se soutenir par son propre poids n'est point ravalée par l'indigence des paroles; mais au contraire on y voit des pensées très-relevées, et qui sont hors de la portée du vulgaire, fort nettement exprimées par des termes qui sont toujours dans la bouche des hommes et que l'usage a corrigés; et de cette heureuse alliance des choses avec le discours, il en résulte des grâces si faciles et si naturelles qu'elles ne sont pas moins différentes de ces beautés trompeuses et contrefaites dont le peuple a coutume de se laisser charmer que le teint et le coloris d'une belle et jeune fille est différent du fard et du vermillon d'une vieille qui fait l'amour. Ce que j'ai dit jusques ici ne regarde que l'élocution, qui est presque tout ce qu'on a coutume de considérer dans ce genre d'écrire; mais ces lettres contiennent quelque chose de plus relevé que ce qui s'écrit ordinairement à des amis; et d'autant que les arguments dont elles traitent souvent ne sont pas moindres que ceux de ces harangues que ces anciens orateurs déclamaient autrefois devant le peuple, je me trouve obligé de dire ici

quelque chose du rare et excellent art de persuader, qui est le comble et la perfection de l'éloquence. Cet art, comme toutes les autres choses, a eu dans tous les temps ses vices aussi bien que ses vertus; car, dans les premiers siècles où les hommes n'étaient pas encore civilisés, où l'avarice et l'ambition n'avaient encore excité aucune dissension dans le monde, et où la langue sans aucune contrainte suivait les affections et les sentiments d'un esprit sincère et véritable, il y a eu à la vérité dans les grands hommes une certaine force d'éloquence qui avait quelque chose de divin, laquelle, provenant de l'abondance du bon sens et du zèle de la vérité, a retiré des bois les hommes à demi sauvages, leur a imposé des lois, leur a fait bâtir des villes, et qui n'a pas eu plutôt la puissance de persuader qu'elle a eu celle de régner. Mais peu de temps après, les disputes du barreau et l'usage fréquent des harangues l'ont corrompue chez les Grecs et chez les Romains pour l'avoir trop exercée; car de la bouche des sages elle est passée dans celle des hommes du commun, qui, désespérant de se pouvoir rendre justice de l'esprit de leurs auditeurs en n'employant point d'autres armes que celles de la vérité, ont eu recours aux sophismes et aux vaines subtilités du discours; et bien qu'ils surprissent assez souvent l'esprit des personnes simples et peu prudentes, et que par ce moyen ils s'en rendissent les maîtres, ils n'ont pas eu néanmoins plus de raison de disputer de la gloire de l'éloquence avec ces premiers orateurs que des traîtres en pourraient avoir de contester de la véritable générosité avec des soldats fidèles et aguerris; et quoiqu'ils employassent quelquefois leurs fausses raisons pour la défense de la vérité, néanmoins parce qu'ils faisaient consister la principale gloire de leur art à défendre de mauvaises causes, je les trouve avoir été en cela très-misérables de n'avoir pu passer pour bons orateurs sans paraître de méchants hommes. Mais pour M. de Balzac, il explique avec tant de force tout ce qu'il entreprend de traiter et l'enrichit

de si grands exemples, qu'il y a lieu de s'étonner que l'exacte observation de toutes les règles de l'art n'ait point affaibli la véhémence de son style ni retenu l'impétuosité de son naturel, et que, parmi l'ornement et l'élégance de notre âge, il ait pu conserver la force et la majesté de l'éloquence des premiers siècles; car il n'abuse point, comme font la plupart, de la simplicité de ses lecteurs; et quoique les raisons qu'il emploie soient si plausibles qu'elles gagnent facilement l'esprit du peuple, elles sont avec cela si solides et si véritables que plus une personne a d'esprit, et plus infailliblement il en est convaincu, principalement lorsqu'il n'a dessein de prouver aux autres que ce qu'il s'est auparavant persuadé à lui-même. Car bien qu'il n'ignore pas qu'il est quelquefois permis d'appuyer de bonnes raisons les propositions les plus paradoxes, et d'éviter avec adresse les vérités un peu périlleuses, on aperçoit néanmoins dans ses écrits une certaine liberté généreuse qui fait assez voir qu'il n'y a rien qui lui soit plus insupportable que de mentir. De là vient que si quelquefois son discours le porte à décrire les vices des grands, la crainte et la flatterie ne lui font rien dissimuler, et si au contraire l'occasion se présente de parler de leurs vertus, il ne les couvre point par une malice affectée et dit partout la vérité. Que si quelquefois il est obligé de parler de lui-même, il en parle avec la même liberté; car ni la crainte du mépris ne l'empêche point de découvrir aux autres les faiblesses et les maladies de son corps, ni la malice de ses envieux ne lui fait point dissimuler les avantages de son esprit. Ce que je sais pouvoir être d'abord interprété par plusieurs en mauvaise part; car les vices sont si ordinaires en ce siècle et les vertus si rares que dès lors qu'un même effet peut dépendre d'une bonne ou d'une mauvaise cause, les hommes ne manquent jamais de le rapporter à celle qui est mauvaise et d'en juger par ce qui arrive le plus souvent : mais qui voudra prendre garde que M. de Balzac déclare librement dans ses écrits les vices et

les vertus des autres, aussi bien que les siens, ne pourra jamais se persuader qu'il y ait dans un même homme des mœurs si différentes que de découvrir tantôt par une liberté malicieuse les fautes d'autrui, et tantôt de publier leurs belles actions par une honteuse flatterie, ou de parler de ses propres infirmités par une bassesse d'esprit, et de décrire les avantages et les prérogatives de son âme par le désir d'une vaine gloire; mais il croira bien plutôt qu'il ne parle comme il fait de toutes ces choses que par l'amour qu'il porte à la vérité et par une générosité qui lui est naturelle, et la postérité lui faisant justice, et voyant en lui des mœurs toutes conformes à celles de ces grands hommes de l'antiquité, admirera la candeur et l'ingénuité de cet esprit élevé au-dessus du commun, quoique les hommes jaloux maintenant de sa gloire ne veuillent pas reconnaître une vertu si sublime; car la dépravation du genre humain est aujourd'hui si grande que comme dans une troupe de jeunes gens débauchés on aurait honte de paraître chaste et tempérant, de même aussi la plupart du monde se moque aujourd'hui d'une personne qui fait profession d'être sincère et véritable, et l'on prend bien plus de plaisir à entendre de fausses accusations que de véritables louanges, principalement quand les personnes de mérite parlent un peu avantageusement d'eux-mêmes; car c'est pour lors que la vérité passe pour orgueil et la dissimulation ou le mensonge pour modération, et c'est de là que tant de libelles diffamatoires qu'on a faits contre lui ont pris le spécieux prétexte et la matière de toutes leurs accusations; cette calomnie a autorisé toutes les autres et leur a donné cours, pour injustes et ridicules qu'elles aient été, et a fait qu'elles ont toutes trouvé quelque créance dans l'esprit du vulgaire; mais, à dire le vrai, ce qui est ici déplorable, c'est que, sous ce mot de vulgaire la plupart de ceux-là se trouvent compris qui s'imaginent être quelque chose et qui s'estiment plus que les autres.

FRAGMENT[1].

Pour la musique des anciens, je crois qu'elle a eu quelque chose de plus puissant que la nôtre, non pas pour ce qu'ils étaient plus savants, mais au contraire pour ce qu'ils étaient plus ignorants, ce qui était cause que ceux qui avaient grande inclination naturelle à la musique, n'étant pas contraints par les règles de notre diatonique, se laissaient beaucoup mieux conduire à leur génie et faisaient par la seule force de l'imagination mieux que toute la science qu'ils ignoraient, et qui se sait maintenant, ne peut enseigner, et de plus les oreilles des auditeurs n'étant pas accoutumées à une musique si réglée, comme les nôtres, étaient beaucoup plus aisées à surprendre.

FRAGMENT[2].

Ceux qui me soupçonnent d'écrire d'une manière contraire à mes sentiments, sur quelque sujet que ce soit, me font une injustice criante. Si je savais qui sont ces personnes-là, je ne pourrais m'empêcher de les regarder comme mes ennemis. J'avoue qu'il y a de la prudence de se taire dans certaines occasions, et de ne point donner au public tout ce que l'on pense; mais d'écrire sans nécessité quelque chose qui soit contraire à ses propres sentiments et sans nécessité, et vouloir le persuader à ses lecteurs, je regarde cela comme une bassesse et comme une pure méchanceté.

FIN DES LETTRES ET FRAGMENTS DE LETTRES.

[1] Lettre CV du tome II de l'édition in-4°, au R. P. Mersenne.
[2] Lettre XCVIII du tome Ier de l'édition in-4°, version, à M. Régius.

LETTRE DE DESCARTES

A M. GISBERT VOËT.

LETTRE DE DESCARTES

A M. GISBERT VOËT.

QUATRIÈME PARTIE.

DU CHOIX DES LECTURES ET DE LA SCIENCE DE VOËT.

Si vous eussiez voulu savoir ce que je pense réellement des livres, vous pouviez lire le septième paragraphe de mon Discours sur la Méthode, où j'ai dit expressément que nous pouvons retirer de la lecture des bons livres le même fruit que d'une conversation avec les grands hommes qui les ont composés, et peut-être même un plus grand, parce qu'ils ont coutume d'exprimer dans leurs écrits non pas tout ce qui leur vient à l'esprit, comme dans un entretien familier, mais seulement les meilleures de leurs pensées. Et peut-être même auriez-vous pu tirer de là quelque chose pour votre usage, si, par contre, vous eussiez considéré que la lecture trop fréquente des mauvais livres n'est pas moins nuisible que la fréquentation des malhonnêtes gens. Car, autant que je puis le voir par vos écrits, vous vous attachez d'ordinaire principalement à trois sortes de livres,

que vous auriez vu par là qu'on ne doit aborder que rarement et avec précaution. Ce sont d'abord les livres mauvais ou frivoles, que je réunis ensemble : car il n'y a guère de livre tout à fait frivole qui n'ait quelque chose de mauvais. Or il n'y a pas de livre écrit par un athée, un libertin, un vain cabaliste, un sorcier, ou quelque autre imposteur que vous ne vouliez paraître avoir lu : et, pour quelques-uns, vous en donnez une bonne preuve, car vous introduisez dans vos écrits leurs arguments tout entiers. Ce sont ensuite les livres de controverse, dont les auteurs, par esprit de parti, regardent comme œuvre pie de se déchirer mutuellement par des injures. Vous citez un si grand nombre d'ouvrages de ce genre que, si vous en avez lu seulement le quart, vous devez avoir consommé la plus grande partie de votre temps au milieu des querelles et des disputes. Je ne dis pas que tous les livres de cette sorte soient mauvais; car ceux qui combattent pour la vérité et ne s'élèvent que contre les vices sont dignes de louanges : je pense pourtant qu'il ne faut pas trop les lire, car telle est la faiblesse de notre nature que souvent la prohibition même de certains vices nous pousse à les aimer. Je ne nie pas non plus qu'il soit quelquefois utile aux théologiens ou à d'autres de lire de mauvais livres, lorsqu'il est de leur devoir de les réfuter ou de les corriger; mais cela est rare, et, comme personne ne visite des pestiférés pour son plaisir, de même aucun homme pieux ne lira les mauvais livres dans le seul but de passer pour avoir une grande lecture ; car ils sont contagieux. C'est ce dont je fais ici l'expérience sur moi-même : comme pour écrire cette lettre j'ai été forcé de parcourir vos écrits, leur venin s'est étendu sur mon style, et je puis à peine l'en défendre; et c'est par cela que je prie qu'on m'excuse de m'exprimer ici un peu plus rudement que ne le comportent mes habitudes. Le troisième genre de livres, ce sont ces lieux communs, ces commentaires, ces abrégés, ces extraits et autres ouvrages analogues, formés de pensées



recueillies de divers auteurs, que je ne regarde ni comme mauvais, ni comme tout à fait à mépriser, mais auxquels je ne reconnais d'autre usage que de rappeler plus facilement à la mémoire ce qu'on a auparavant appris dans les livres originaux dont ils sont tirés. Car, à coup sûr, ceux qui, négligeant les sources, n'ont recours qu'à ces petits ruisseaux, n'y puiseront que des eaux troublées, et n'atteindront aucune science véritable. Ce qu'il y a d'essentiel dans les écrits des hommes éminents n'est point enfermé dans telle ou telle pensée qu'on puisse extraire, mais ressort de tout le corps de leur discours ; et ce n'est pas tout de suite, et par une première lecture, mais peu à peu et par une méditation fréquente et souvent répétée que nous pouvons nous l'approprier et comme le convertir en notre propre suc. Que vous soyez fort exercé à feuilleter les recueils de lieux communs, les commentaires, les lexiques et autres livres de cette sorte, c'est ce qui ressort manifestement des nombreuses citations que vous en faites dans vos ouvrages : mais je ne saurais aussi bien m'assurer que vous ayez un grand commerce avec ces livres originaux, d'où découle toute la véritable instruction qu'on peut acquérir par la lecture. Vous en appelez de temps en temps, il est vrai, à leur témoignage ; mais comme le plus souvent ce n'est pas à propos, comme c'est sans discernement, en les mêlant à d'autres de qualité bien inférieure, vous paraissez bien moins les avoir lus qu'en avoir copié les mots seuls chez quelque copiste. En outre, de même que ceux qui couchent souvent sur des coussins odorants retiennent nécessairement quelque chose de leur parfum, de même, ce me semble, celui qui lit beaucoup les œuvres des grands hommes ne peut guère le faire sans transporter dans ses propres écrits quelque chose de leur style. Pardonnez-moi ma franchise, j'ai lu beaucoup de vos écrits, mais je n'y ai jamais trouvé un raisonnement, une pensée qui ne fût basse ou vulgaire, qui exhalât le moindre parfum d'esprit ou d'ins-

truction. Je dis d'instruction, non d'érudition; car si vous appelez érudition tout ce qu'on peut tirer des livres, bons ou mauvais, j'avouerai volontiers que vous êtes singulièrement érudit, vous qui avez lu les fables sur le Léviathan, et les facéties impies de je ne sais quel Bonaventure des Périers, et assez et trop de choses semblables. Mais j'entends par homme instruit celui qui, par la culture et l'étude, a poli son esprit et ses mœurs, et je crois que cette instruction s'acquiert non pas en lisant au hasard les premiers livres venus, mais en ne lisant que les meilleurs, en les lisant souvent, en recherchant, autant qu'on le peut, l'entretien des hommes déjà instruits, et en le fécondant par la contemplation habituelle de la vertu, par la recherche assidue de la vérité. Quant à ceux qui se bornent à chercher de l'érudition dans des recueils de lieux communs, des index, des doctrines, ils peuvent bien dans peu de temps charger leur mémoire de beaucoup de choses, mais ils n'en deviennent pas pour cela plus sages ni meilleurs. Au contraire, comme on ne trouve pas dans ces livres de raisonnements suivis, mais que tout s'y décide par autorité, ou tout au plus par de courts syllogismes, ceux qui y puisent leur science s'accoutument à se fier également à l'autorité de tous les écrivains, sans faire entre eux d'autre choix que celui que leur dictent leurs passions, et par là ils oublient peu à peu l'usage de leur raison naturelle, pour y substituer celui d'une raison artificielle et sophistique. Car, sachez-le bien, ce véritable usage de la raison, sur lequel repose toute instruction, tout bon esprit, toute sagesse humaine, ne consiste pas dans des syllogismes sans liaison, mais dans l'assemblage soigné et étudié de tous ceux qui sont requis pour la connaissance de la vérité qu'on cherche. Et comme il est bien difficile de l'exprimer par des syllogismes sans en nouer ensemble un grand nombre, il est rare que ceux qui les emploient sans les lier n'omettent pas quelqu'une des choses qu'il faut voir d'un même coup d'œil, et ne

s'habituent pas à une légèreté qui leur fait perdre tout bon esprit, et comme, en même temps, ils se croient bien savants, parce qu'ils ont la mémoire farcie de beaucoup de choses que les autres ont écrites, auxquelles ils s'en rapportent, ils en arrivent à une arrogance pédantesque et ridicule. Si, avec cela, ils se sont adonnés à la lecture d'ouvrages mauvais, frivoles, hargneux, la nature ne les eût-elle pas faits méchants et sans esprit, il est difficile qu'une pareille éducation ne les rende pas âcres, ridicules et déplaisants. Il faut avouer pourtant que le naturel y contribue beaucoup : ces différents genres dont j'ai parlé se trouvent souvent réunis dans un seul livre, et souvent dans un seul et même auteur on trouve des choses mauvaises, d'autres frivoles, d'autres bonnes et qui lui sont propres, d'autres qu'il a empruntées; mais les lecteurs, selon la diversité de leur esprit, en retirent, comme les abeilles et les araignées le font des fleurs, les uns le miel seul, les autres seulement le venin ; d'où vient que la culture des lettres rend meilleurs et plus sages ceux qui sont portés au bien; mais ceux qui inclinent au mal pires et plus insensés. Les uns se distinguent des autres à ce signe certain que chacun s'attache de préférence aux livres où il trouve le plus de choses conformes à son caractère : mais il y a aussi de grandes différences dans leurs mœurs. Ceux qui sont mal élevés se montrent arrogants, opiniâtres, irascibles : ceux, au contraire, qui sont vraiment instruits sont sans orgueil, connaissant bien toute la faiblesse humaine, et ne prisent pas haut ce qu'ils savent, songeant combien il y a plus de choses qu'ils ignorent; en sorte qu'ils sont francs, dociles, toujours prêts à apprendre les vérités qui leur sont nouvelles, et qu'habitués à plier leur esprit, ils ne peuvent manquer d'être doux, humains et bienveillants. Comprenant que la véritable instruction ne vient pas des livres seuls, ils s'efforcent de l'acquérir par la méditation solitaire, ou par l'usage des affaires et la fréquentation des hommes émi-

nents; ils ne s'enterrent pas dans les livres : d'où vient qu'ils ne sont pas remarqués de ceux qui ne connaissent pas leur manière de se former dans une condition privée ; ils sont ignorés ou ne sont regardés que comme de bons pères de famille, et des hommes qui ne sont pas sans quelque esprit, et ainsi des génies excellents restent tout à fait inconnus. S'ils prennent part aux affaires publiques, on voit bien qu'ils l'emportent sur les autres en habileté et en lumières; mais d'ordinaire on l'attribue plutôt à la nature qu'à la culture de leur esprit : enfin, sont-ils appelés à quelques fonctions d'enseignement, s'ils n'ont soin par une négligence étudiée de ne pas laisser voir leur supériorité sur leurs collègues, ils échappent difficilement à leur jalousie. Pour ceux qui ont étudié beaucoup et mal, ils ont d'ordinaire si peu de bon sens que, s'ils sont d'une humble origine et que les lettres ne leur aient procuré aucun profit, ils sont l'objet du dédain du peuple qui croit que trop de lecture leur a fait tourner la tête. Mais si par hasard, dans leur jeunesse, avant d'être bien connus, ils ont obtenu quelque charge qui leur donne le droit d'enseigner ou de prêcher, ils n'ont pas beaucoup de peine à acquérir avec le temps une grande réputation de science et beaucoup d'autorité auprès des ignorants. Car c'est pour le vulgaire une grande recommandation que d'être choisi publiquement, par le magistrat ou par ceux que ce soin regarde, pour faire l'éducation des autres, et parmi ceux auxquels on confie ces fonctions, les hommes du peuple ne peuvent guère s'empêcher de regarder comme les plus doctes ceux qui affirment avec le plus de confiance, qui font le plus d'étalage de leur science, et qui obtiennent de leurs collègues les éloges les plus fréquents et les plus prolixes, trois choses qu'ils voient presque toujours chez ces hommes mal savants. Car d'abord, comme ce n'est pas la raison, mais l'autorité seule qui les décide, ils jettent en avant comme prouvé et tout à fait certain tout ce qu'ils rencontrent dans les auteurs qu'ils ont

pris pour guides; puis, comme ils ne savent pas quelles sont les choses qu'un homme instruit peut ignorer sans honte, et qu'ils se persuadent que la science de toutes choses est contenue dans les livres, ils veulent paraître tout savoir; enfin, comme ils ne louent, eux, que ceux qu'ils croient leur ressembler en quelque chose, ils sont, par réciproque, loués par ceux-ci, et assez souvent même par des hommes médiocrement instruits, qui, jaloux de quelque autre qui les surpasse en instruction, croient porter atteinte à sa renommée en lui préférant de pareilles gens et en les exaltant par des louanges pompeuses. Voilà comment au commencement le peuple seul, mais peu à peu de plus habiles aussi, qui ne les connaissent pas, mais qui se fient au témoignage des autres, les regardent comme très-savants. Que si dans le nombre de ces hommes il s'en rencontre quelqu'un qui soit plus que les autres laborieux, actif, ardent, grand parleur et habitué à manier la dialectique des sophistes, comme je sais que vous êtes; qui ait charge en même temps d'enseigner dans une académie et de prêcher dans l'église, comme vous l'avez; qui, en prêchant, attaque continuellement non pas les vices ordinaires du peuple, mais les adversaires de sa religion et les actions des hommes puissants, et emploie tantôt l'invective, tantôt la raillerie pour émouvoir son peuple, comme on dit que vous le faites; qui propose fréquemment des thèses dans l'académie, et invite à les combattre les savants d'un parti contraire, puis, s'ils n'y vont pas (et ils doivent bien se garder d'y aller s'ils ne veulent pas être hués), triomphe d'eux à grands cris; comme tout le monde sait que vous avez fait; qui publie beaucoup de livres, mais écrits d'un tel style et brisés par un tel nombre de citations, que, personne ne pouvant les lire sans ennui, personne aussi n'examine s'ils sont bons ou mauvais, comme il arrive le plus souvent aux vôtres; qui enfin se jette comme sur des ennemis acharnés sur tous ceux qui le contredisent le

moins du monde ou se bornent à ne pas l'applaudir, et s'efforce de les diffamer par ses discours et par ses écrits, moyen par lequel vous avez forcé bien des gens de se taire sur votre compte, ou même de vous louer quoi qu'ils en eussent; il n'est pas étonnant qu'un pareil homme acquière parmi les siens une grande réputation de science et une grande autorité, ni qu'il les conserve tant que personne ne dévoile ses artifices; mais s'il arrive que, aveuglé par son pouvoir, il blesse tant de gens qu'il y en ait qui pensent que c'est la peine de le démasquer; s'il commet des erreurs si inexcusables qu'elles soient visibles même aux illettrés, il serait bien étrange qu'il ne finît pas par perdre cette réputation et ce crédit immérités. Il a beau charmer, en effet, ses auditeurs au temple, et ses disciples à l'académie, dès qu'ils ont une fois remarqué tout le mal qu'ils ont à craindre de lui, ils n'ont plus pour lui que de l'aversion.

Je vois bien que je m'écarte de plus en plus du sujet que je me proposais de traiter, le choix des lectures; mais peut-être ne m'en ferez-vous pas un reproche, parce que, lorsque j'aurai ajouté quelque peu de choses sur les prédications et sur l'éducation, vous aurez dans un seul endroit tout ce qu'il me paraît bon de faire remarquer sur votre degré d'instruction. Donc, les sermons de ce docteur que je viens de décrire plaisent d'ordinaire au peuple, parce qu'il est de la nature de tous les hommes d'aimer les émotions, et non-seulement les émotions gaies, mais aussi, et surtout, les plus tristes; c'est pour cela que les tragédies ont leur place au théâtre tout aussi bien que les comédies, pour cela qu'autrefois l'on courait voir dans les spectacles publics des bêtes féroces et des hommes se déchirer mutuellement; pour cela qu'un harangueur qui excite son auditoire à la colère et à la haine contre les autres hommes, surtout contre les grands, envers lesquels les hommes de basse condition se sentent assez d'eux-mêmes animés de jalousie, ou contre ceux d'une autre religion, qu'ils détestent déjà comme étant causes des

guerres, même quand il ne dit rien de remarquable, rien de bon, et quand personne ne comprend l'état de la question qu'il discute, pourvu qu'il parle avec aplomb, avec véhémence, avec abondance, et qu'il parsème son discours de toutes sortes d'injures, basses, ridicules, inouïes, rencontre dans la multitude dévote plus d'applaudissements, d'amour, d'éloges que d'autres bien plus éloquents, mais qui l'exhortent moins à haïr les vices d'autrui qu'à se corriger des siens. Ceux-ci lui mettent sous les yeux ce qui lui déplaît, l'autre seulement ce qui lui plaît. C'est certainement, pour une foule non pas méchante, mais ignorante, une grande consolation que de pouvoir de temps en temps s'abandonner à une pieuse indignation, à une pieuse colère, à un pieux mépris des grands, et tout ce qu'elle fait à la persuasion et à l'exemple d'un si grand homme lui paraît chose pieuse. Elle entend dire par ses disciples combien de livres il écrit, combien de victoires il remporte dans ses controverses sur toutes sortes d'adversaires, et elle ne peut douter qu'il ne soit fort savant, car elle ne se connaît pas à ces sortes de choses : de même elle attribue sa véhémence dans ses discours, sa liberté à reprendre les grands à une profonde sainteté, à un zèle de prophète; et par suite elle est disposée à suivre ses conseils, à marcher sous sa conduite si elle a jamais à résister aux puissances ou à combattre les adversaires de sa religion; quoi qu'il veuille lui persuader, elle est prête à le faire avec ardeur. Ce n'est pas à moi de chercher s'il est utile à l'État de nourrir un harangueur de cette sorte; ceux-là le savent de reste à qui il incombe d'en prendre soin. Je n'examine pas non plus s'il est bon que des hommes sans lettres entendent souvent des controverses minutieuses, qui n'importent en rien à leur salut; s'ils les peuvent bien connaître d'après ces harangues; s'ils reçoivent un salutaire enseignement d'orateurs moins occupés d'exposer des raisons que d'injurier les personnes; ni si c'est chose pieuse et humaine de haïr des hommes parce qu'ils ont sur

la religion quelque sentiment différent du nôtre. J'affirme seulement que tout mouvement de l'âme qui la porte à la colère, à la haine, aux disputes, quelque juste qu'en puisse être la cause, est toujours singulièrement nuisible à celui qui en est ému : car telle est notre nature que pour peu que nous cédions aux mauvaises passions, nous y devenons bientôt fortement enclins, et celui qui une seule fois s'est laissé entraîner à la colère pour une juste cause est par cela même beaucoup plus disposé à s'irriter une autre fois même pour une cause injuste. De pauvres femmes entendent dans une église un homme qu'elles croient sage et saint disputer, déclamer, s'emporter contre d'autres hommes; le plus souvent elles ne comprennent rien au sujet dont il traite; elles ne trouvent rien de mieux que d'imiter pieusement toutes ses émotions, et d'en exciter en elles de semblables; d'où il résulte que, rentrées chez elles, elles querellent sur les moindres prétextes. Les hommes n'en rapportent pas de meilleurs fruits; ceux surtout qui comprennent tant bien que mal ces controverses ne peuvent s'empêcher d'en faire quelquefois un sujet de débat avec ceux de leurs amis qui suivent une autre religion, comme il s'en présente en ce pays de tous côtés; et de là ils en viennent aux injures, aux inimitiés, et quelquefois, parmi ceux d'une basse condition, aux coups. J'ajouterais que de là peuvent même naître des dissensions politiques et des guerres, et que dans ces guerres ceux-là courent le plus de périls qui, se fiant à la sagesse de pareils docteurs, suivent leurs conseils : mais je ne connais pas beaucoup de prédicateurs de ce genre, et je ne pense pas que pour un qu'on rencontre on ait tant de mal à en redouter, pourvu toutefois qu'il n'ait pas beaucoup de disciples qui lui ressemblent et qui dans la suite prêchent à leur tour.

Quant à la manière dont vous instruisez les jeunes gens confiés à vos soins, je l'ignore tout à fait, et je n'ai jamais été assez curieux pour m'en informer : mais les connaissances

dont je vous vois faire usage dans vos écrits et qui vous valent le renom de docte auprès des ignorants me paraissent telles que beaucoup d'esprits sans valeur puissent les acquérir et y devenir vos égaux, mais non pas s'élever au-dessus de vous. La première de ces connaissances est cette dialectique puérile, à l'aide de laquelle les anciens sophistes, sans avoir aucune science solide, dissertaient et discutaient abondamment sur toute chose. On y compte trois parties principales : la première contient les lieux où l'on puise ses preuves; la seconde, les formes des syllogismes dont il faut les revêtir pour les faire paraître meilleures; et la troisième, les distinctions à l'aide desquelles on élude les arguments de l'adversaire. Ceux qui ont l'imagination vive et prompte, mais peu de jugement, comme l'ont ordinairement les enfants, peuvent en peu de jours acquérir un grand usage de cet art; car il leur est bien facile de considérer séparément dans chaque chose le nom, la définition, le genre, l'espèce, les similitudes, les différences, les contraires, les circonstances, les antécédents, les conséquents et toutes les choses semblables qu'on énumère dans les topiques : tant qu'ils ne veulent que disserter, s'ils débitent tout ce que leur fournit chacun de ces lieux, ils peuvent parler beaucoup et longtemps; s'ils veulent défendre quelque opinion, il n'y en a pas de si invraisemblable qu'ils ne puissent y trouver en sa faveur beaucoup de raisons, peu solides à la vérité, mais qui font nombre; et s'il faut discuter, ils les arrangent aisément en syllogismes. Et ils peuvent de la même manière répondre à toutes les objections, pourvu qu'ils soient munis de vingt ou trente distinctions, telles que directement ou indirectement, spéculativement ou pratiquement, à l'interne ou à l'externe, et autres, qui trouvent place dans toutes les difficultés, pourvu qu'on ne rougisse pas de les lancer audacieusement. Mais ce moyen, si bien à l'usage des enfants et des hommes chez lesquels il n'y a que de l'imagination, ne convient pas du tout à quiconque possède un peu de juge-

ment ou de bon sens : parce que toute preuve, toute solution qui ne peut pas se tirer de l'examen intime de la difficulté proposée et qu'on n'obtient qu'en la considérant du dehors à l'aide de ces lieux communs, ne peut guère être que futile et sans valeur. Mais comme dans un nombreux auditoire il n'y a que peu de gens qui en remarquent le vide, surtout dans les questions de la philosophie vulgaire, où l'on n'a pas coutume d'en donner de meilleures, ceux qui appliquent cet art parviennent facilement à une certaine réputation de science et d'esprit, et elle est bien funeste non-seulement aux hommes faits, mais surtout aux jeunes gens; ils s'y habituent, ils en conçoivent de l'orgueil, et ainsi se gâte tout à fait cette raison naturelle qui sans cela eût pu mûrir en eux avec l'âge.

Un autre art que je remarque dans vos écrits, c'est celui qui vous sert à composer sur quelque sujet que ce soit des livres que les ignorants regardent comme pleins de science et que vos disciples peuvent aussi imiter sans la moindre instruction. Ils n'ont qu'à consulter les tables de différents livres, de ceux surtout où beaucoup d'autres livres sont cités; qu'à entasser pêle-mêle tout ce qu'ils y trouvent sur le sujet qu'ils veulent traiter, puis à le disposer sans choix dans l'ordre des lieux communs, en y ajoutant les noms de tous les auteurs auxquels ils ont fait quelques emprunts et ceux des auteurs que ceux-ci ont cités. Si, par exemple, ils veulent écrire sur l'athéisme, ils écriront : 1° tout ce qu'ils auront trouvé dans leurs recueils sur la signification de ce mot; 2° ses synonymes; 3° ses espèces et ses degrés, et ainsi à la suite ses causes, ses effets, ses circonstances, ses signes, ses contraires, etc., en sorte qu'il n'y aura pas si petit mot qu'ils aient recueilli de quelque auteur pour lequel ils ne puissent trouver place dans leur ouvrage; ils pourront y passer en revue tous les hommes qu'ils sauront avoir été appelés athées par quelque autre, et si par hasard ils en ont lu quelque livre frivole ou mauvais, ils pourront en

transcrire des passages tout entiers, et y ajouter sur leur compte quelque historiette ou quelque conte sans valeur. Ils feront mieux : s'il y a quelqu'un à qui ils veulent secrètement du mal, ils ne craindront pas de compter parmi les signes et les causes de l'athéisme ce qu'ils sauront être vrai de lui, ou passer pour tel. Et peu importe que ce soient des qualités louables et tout à fait opposées à un tel soupçon, il leur sera facile d'y mêler du leur un peu de mal, grâce auquel elles seront prises en mauvaise part. Ainsi, haïssent-ils un homme qui passe pour avoir quelque esprit, pour ne pas faire grand cas de la philosophie péripatéticienne ni grand usage des livres qui l'enseignent, mais pour chercher la vérité par une méthode particulière, dont il a déjà publié quelques essais, ils diront que *tous ces esprits vifs et éminents qui s'initient dans la connaissance de la nature tombent ordinairement dans l'athéisme;* ils compteront parmi les causes de l'athéisme *cette détestable méthode de ces gens qui, contents d'eux et des dons qu'ils trouvent en eux, veulent en fabriquer à nouveau toute connaissance;* et encore *cette prétendue liberté de philosopher, ces promesses de perfectionnement, cette rénovation des sciences, ces espérances vaniteuses qu'on met dans des méthodes inconnues et admirables, dans des dogmes, des préceptes, des subtilités, des inventions etc.; cet essai d'un jugement sur les défauts des sciences*, ou *d'une découverte moins nouvelle que revêtue d'un nouvel habit;* et mille choses de ce genre, d'où ils pourront plus tard inférer que celui qu'ils haïssent est un athée, appuyant une calomnie par d'autres calomnies. N'importe qu'ils se contredisent en disant, dans un endroit, que *déposer ses préjugés et faire de l'esprit une table rase c'est ouvrir la voie à l'athéisme*, et, dans un autre, que *la notion de Dieu est innée en nous*, d'où il suit qu'elle ne peut être que gênée et obscurcie par les préjugés, et par conséquent qu'éclaircie quand on le dépose; n'importe encore que de leurs propres paroles on puisse conclure qu'eux-mêmes sont athées, comme si, après

avoir dit que *cette prétendue réfutation de l'athéisme*, qui se fait *par des livres* sur ce sujet *mal cousus*, est *le couvert le plus subtil et le plus coupable* sous lequel les athées répandent leur venin; ils faisaient eux-mêmes de ces livres mal cousus, dans lesquels il n'y aurait pas un mot propre à réfuter l'athéisme, mais beaucoup au contraire de nature à le persuader, comme quand on dit que les hommes du plus grand génie sont d'ordinaire athées, qu'on en donne différents exemples, qu'on expose leurs principales raisons sans jamais les réfuter. Mais il y a une loi, une seule, qu'ils doivent toujours observer, et l'observation en est fort facile pour des ignorants; c'est de se bien garder de rien dire de bon, rien qui puisse instruire le lecteur, qu'ils le tirent de leur propre fond ou de leurs auteurs. Ils peuvent bien, s'il se présente quelque question sans importance et qu'on puisse résoudre en peu de mots, la discuter de la manière la plus prolixe et user toute leur dialectique à l'embrouiller. Ils peuvent en passer en revue beaucoup d'autres du même genre. Mais quant à la principale, à l'existence de Dieu : qu'ils avouent sans doute qu'on ne doit pas l'omettre, qu'on ne doit pas se borner à la démontrer par l'autorité de l'Écriture sainte, et qu'il y faut employer toute la raison de la philosophie; mais qu'ils aient bien soin de ne jamais essayer de le faire : qu'ils imitent plutôt les mauvais médecins qui, ne connaissant par les remèdes vrais et simples, fatiguent leurs malades par une pharmacopée compliquée, inutile ou nuisible. Ainsi, quand il en faudra venir au fait, qu'ils disent que bien des choses sont requises pour résister à l'athéisme, qu'à *une connaissance approfondie des lettres sacrées*, il faut joindre *la science universelle des universaux, et surtout la métaphysique, la pneumatique, la physique, l'astronomie générale, la géographie, l'optique, les spéculations sur les sons, sur les poids*, etc., et *en outre la connaissance des choses particulières soit l'histoire ancienne et moderne;* et enfin qu'ils dressent toute une bibliothèque contre les athées,

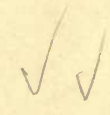
dans laquelle ils feront entrer quelques-uns des auteurs qu'ils avaient d'abord cités comme suspects d'athéisme. En observant bien tous ces préceptes, ils composeront des écrits très-semblables aux vôtres, comme s'en convaincront ceux qui daigneront parcourir vos quatre livres sur ce sujet, ou même quelques autres. Mais si quelqu'un pense qu'ils en vaillent mieux pour cela, il se trompera fort. Je pourrais encore détailler d'autres moyens que vous employez pour composer contre des adversaires de tout genre de gros volumes, plus remplis d'injures que de science; mais comme ils ont plus rapport aux mœurs qu'à l'instruction, je les passerai pour le moment sous silence.

NEUVIÈME ET DERNIÈRE PARTIE.

DE LA QUATRIÈME SECTION DU LIVRE DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE, ET DES MÉRITES DE SES AUTEURS.

Après avoir montré par ces beaux essais pour quelles solides raisons, avec quelle maturité de jugement vous condamnez mes opinions, vous ajoutez, comme conclusion, encore une section, divisée en quatre chapitres, et qui ne contient rien que quatre grosses injures. Dans le premier chapitre, page 245, vous affirmez que *ma méthode de philosopher ouvre la voie au scepticisme*, et que, moi, je me mets *dans les rangs des sceptiques*. Vous en apportez pour raison qu'*en apparence je tonne contre les sceptiques de premier ordre; que je vante fort une science très-certaine et très-évidente de diverses choses;* et qu'*enfin je soumets la vérité à un nouveau critérium, tel qu'aucun homme, quel qu'il soit, ne saurait l'appliquer à aucune science par le secours de la nature*. Et, comme nouveau critérium, vous n'en citez pas

d'autre que celui-ci, que *je veux qu'on ne reçoive pour vraies que les choses qui sont si claires qu'elles ne laissent aucune occasion de les mettre en doute*. Car, dites-vous, *les vérités connues par la foi elle-même ne sont pas telles qu'on n'ait souvent occasion d'en douter*. Que si vous appliquez cela au moment même où s'opère l'acte de foi ou de connaissance naturelle, vous détruisez toute foi, toute science humaine, et vous êtes réellement sceptique, puisque vous affirmez qu'il ne peut jamais y avoir aucune connaissance exempte de doute : si vous parlez de moments différents, parce que celui qui a maintenant une foi vraie ou une science certaine de quelque chose naturelle peut ne plus l'avoir dans un autre temps, cela fait voir seulement la faiblesse de la nature humaine qui ne se fixe pas toujours aux mêmes pensées, mais ne prouve pas qu'il doive y avoir aucun doute dans la connaissance elle-même, et ainsi vous ne prouvez rien contre moi, puisque je n'ai pas parlé d'une certitude qui doive



durer pendant toute la vie de l'homme, mais seulement de celle qu'il faut avoir au moment où l'on acquiert une notion. Bien plus, en ne faisant pas cette distinction et en faisant de longs efforts pour prouver que l'homme ne peut rien savoir d'une manière indubitable, vous enseignez, selon vos forces et autant qu'il est en vous, le scepticisme. Et en ajoutant, page 253, que *j'enseigne ouvertement le scepticisme, quand je dis qu'il faut révoquer en doute le témoignage des sens*, vous portez le lecteur à penser que, pour vous, vous croyez bien à vos sens, mais non pas aux choses de la foi, ni à aucune raison naturelle; et vous avez tant de prudence et tant d'équité que, bien que vous affirmiez qu'on peut douter des choses de la foi et des principes de toutes les sciences, vous prétendez passer pour orthodoxe et pour saint; et que, parce que j'ai dit qu'il faut douter des indications que nous donnent les sens, vous affirmez que j'enseigne ouvertement le scepticisme. Que ne diriez-vous pas, je vous prie, si j'avais publié un gros livre hollandais sur le catéchisme, où

j'eusse mis jusqu'à huit mille questions sans donner la solution d'une seule, comme vous l'avez fait? C'est alors que vous m'accuseriez à bon droit d'enseigner le scepticisme : car rien n'est plus propre à habituer les hommes au doute que de leur proposer ainsi une foule de questions sans donner la solution d'aucune, et il n'y a pas de matière sur laquelle il soit plus dangereux d'enseigner le doute que sur le catéchisme.

Dans le second chapitre, page 255, vous dites que *ma méthode conduit tout droit à l'enthousiasme*, vous fondant sur ce seul argument que j'ai écrit qu'*il faut détourner son esprit des sens pour contempler Dieu*; et pour trouver là une faute, vous posez d'abord, page 256, en principe, que *l'intelligence a besoin d'être guidée par les sens externes, et qu'elle ne saisirait pas, comme indubitables, des axiomes plus clairs que les rayons du soleil, si elle ne les avait examinés à l'aide des sens.* C'est ce qui est tout à fait faux et inadmissible; car, si cela était vrai, nous n'aurions aucune notion des choses divines, puisqu'elles ne peuvent pas être examinées par les sens externes. Puis, page 258, vous parlez ainsi : *Un cartésien saisit Dieu par l'idée qui existe en lui; pourquoi donc ne se dirait-il pas, comme l'enthousiaste : Dieu est en moi et je suis en Dieu; donc je n'agis que par Dieu qui existe en moi, et par conséquent je ne pèche pas et ne puis pécher :* conséquence qui ne peut en effet, je l'avoue, être tirée que par des enthousiastes, des fous et des gens qui vous ressemblent. Enfin vous dites, page 260, que *l'expérience fait voir que ceux qui veulent contempler par la pensée, en tant que pensée, ou selon les règles de la raison humaine, la perfection de l'Être suprême, lui attribuent toujours une grande imperfection.* D'où le lecteur sera obligé de conclure que vous ne voulez pas penser à Dieu, de peur de devenir enthousiaste, ou de lui attribuer quelque imperfection, et qu'en ne pensant jamais à Dieu, vous tombez dans l'abîme d'une profonde impiété.

Dans le troisième chapitre, page 261, vous affirmez que *j'enseigne et je propage l'athéisme.* Vous ajoutez, il est vrai, que *si c'est par ignorance, il faut me plaindre; si c'est par méchanceté, me punir.* Mais vous ne voulez pas qu'on en reste à cette alternative; vous employez tout votre art, toute votre habileté à la détruire, et après vous y être arrêté fort longuement, vous concluez sérieusement, page 265, que *je travaille à élever dans l'esprit des ignorants un trône à l'athéisme.* Et il faut noter que c'est là une vieille injure, une injure invétérée, que vous avez lancée contre moi il y a déjà plusieurs années, et que vous répétez par une calomnie opiniâtre. On me l'a dit, et j'ai pu facilement m'en convaincre par votre livre sur l'athéisme publié en 1637. Et il semble que ce ne soit que pour l'appuyer et pour le faire croire à tout le monde que vous avez composé en commun le livre actuel. Car dans la préface, page 13, vous promettez que vous ferez voir dans le reste du traité que *j'insinue frauduleusement et d'une manière détournée chez les autres le venin de l'athéisme.* Ensuite vous me donnez des disciples, et vous consacrez toute votre première section à fabriquer des lois absurdes et ineptes que, par une impudence incroyable et sans la moindre apparence de vérité, vous supposez que je prescris à ces disciples, et dans plusieurs endroits vous me comparez avec le pire et le plus odieux des athées, des imposteurs, des perturbateurs des Églises et des États, qui ont subi à cause de leurs crimes les supplices les plus horribles, pour finir par conclure qu'à leur exemple *j'enseigne et je propage l'athéisme.* Si je faisais cela, certes, je commettrais un crime atroce et qu'on ne peut tolérer dans aucun État, quelque libre qu'il soit. C'est pourquoi je rapporterai ici toutes les raisons sur lesquelles, après une méditation de plusieurs années, vous appuyez un si grave reproche; et ensuite, si elles ont quelque apparence de vérité, puisque j'ai conscience qu'elles ne peuvent être vraies, je demanderai pardon de l'imprudence ou de l'ignorance par lesquelles j'y

aurai donné lieu; mais s'il devient manifeste qu'elles n'ont d'autre source que votre perversité et votre méchanceté, j'aurai droit de me plaindre devant Dieu et devant les hommes d'une calomnie si atroce. Je ne vois à toute votre démonstration qu'un fondement, c'est que, comme vous le dites, page 261, *si les paroles étaient une preuve de vertu, si l'on pouvait avec sécurité y ajouter foi, je serais à l'abri du plus léger soupçon d'athéisme.* De ce qu'il y a des gens qui parlent quelquefois comme des gens de bien, quoiqu'ils ne soient que de méchants hypocrites (comme vous le savez parfaitement), et de ce que mes écrits me mettent à l'abri du plus léger soupçon d'athéisme, vous voulez qu'on conclue que je suis athée, par la supposition que je suis un hypocrite; mais que je le sois, c'est ce dont nulle part vous ne donnez, vous n'essayez de donner aucune preuve, à moins que ce ne soit une preuve que ce long parallèle que vous établissez entre moi et Vanini, qui, comme vous le rappelez, *fut brûlé publiquement à Toulouse, comme étant non-seulement athée, mais apôtre de l'athéisme.* Voici dans son entier votre parallèle : *Vanini écrivait contre les athées, étant lui-même le plus grand des athées; de même fait Descartes : Vanini se vantait que quelque fortifiés que fussent les athées, il dirigeait contre eux son argumentation comme des machines auxquelles ne résisterait aucun bouclier, aucun rempart d'opiniâtreté; de même fait Descartes : Vanini se piquait de bannir les preuves vieilles et vulgaires, pour y substituer les siennes; c'est ce que fait Descartes de tout son soin et de tous ses efforts : enfin ces arguments de Vanini, qu'il opposait aux athées comme un Achille et un Hector, regardés et examinés de près, n'étaient plus que des armes émoussées et fragiles; toutes les preuves de M. René Descartes sont du même acabit.* Et de là vous concluez, page 265 : *Ce n'est donc pas faire injure à René que de le comparer à César Vanini, le plus subtil avocat de l'athéisme, puisqu'il se sert des mêmes moyens que lui pour élever dans l'esprit des ignorants le trône de*

l'athéisme. Qui n'admirerait ici votre absurdité et votre impudence? Car quand bien même vous auriez raison de dire ces quatre choses, que j'ai écrit contre les athées, que je vante l'excellence de mes preuves, — deux choses dont j'avoue volontiers la vérité, — que je rejette les preuves vieilles et vulgaires, et que les miennes sont émoussées et fragiles — deux choses très-fausses, il n'en suivrait pas que je dusse être, je ne dirai pas accusé, mais même suspect d'athéisme. Car ce n'est pas d'athéisme, mais d'incapacité, qu'il faudrait accuser un homme qui, voulant réfuter l'athéisme, ne l'aurait pas fait avec des raisons suffisantes. Il y a plus : puisque la réfutation des athées est très-difficile, comme vous l'attestez vous-même dans le dernier de vos livres sur l'athéisme, il ne faut pas taxer d'incapables tous ceux qui ont été malheureux dans cette lutte. Voyez Grégoire de Valence, théologien solide et célèbre ; il réfute tous les arguments dont saint Thomas s'est servi pour démontrer l'existence de Dieu, il en prouve la faiblesse, comme l'ont fait d'autres théologiens pieux et graves, en sorte qu'avec votre façon de raisonner on pourrait dire de saint Thomas (et s'il y a quelqu'un qui puisse être au-dessus du soupçon d'athéisme c'est certainement lui), que ses arguments regardés et examinés de près ne sont plus que des armes émoussées et fragiles, et l'on pourrait établir même parallèle entre lui et Vanini, et j'oserai dire (qu'on me pardonne de parler ainsi) que ce serait plus à propos que pour moi, puisque mes preuves n'ont jamais été ainsi réfutées. Il est vrai que vous avez deux belles raisons pour prouver qu'elles sont fragiles : l'une, c'est que *vous l'avez montré en passant dans la troisième section de votre livre,* et vous avez bien raison de dire *en passant,* car il serait en effet difficile de rien écrire de plus faible et de plus inepte que ce que vous en avez écrit, comme je l'ai déjà fait voir; l'autre, c'est que vous supposez que j'en fais l'aveu dans la lettre que j'ai mise en tête de mes Méditations, et vous êtes assez étourdi

pour rapporter les termes mêmes de cette lettre, où je dis expressément *qu'elles égalent ou même surpassent en certitude et évidence les démonstrations de géométrie.* Ce qui n'est certainement pas avouer qu'elles soient émoussées et fragiles. J'ajoute, il est vrai, que j'appréhende qu'elles ne puissent pas être suffisamment entendues de plusieurs, comme il n'y a que peu de personnes qui entendent bien les démonstrations d'Archimède, d'où vous inférez, selon votre manière ridicule de raisonner, qu'elles ne servent de rien pour réfuter les athées. Pourtant, encore qu'elles ne puissent être comprises de tous, elles sont utiles à ceux qui les comprennent; et d'ailleurs, parce que ceux qui ne sont pas capables de saisir les démonstrations ont coutume de s'en rapporter sur leur vérité à l'autorité générale de ceux qui les comprennent, je ne doute pas que dans quelque temps, en dépit de vous et de vos grincements de dents, elles ne détournent de l'athéisme ceux mêmes dont l'esprit sera trop faible pour les comprendre, parce qu'ils sauront qu'elles sont regardées comme certaines par tous ceux qui les entendent bien, c'est-à-dire par tous les hommes d'esprit et de science, et que, bien que vous et plusieurs autres les ayez regardées de travers, personne cependant n'a pu les ébranler; comme il n'y a aujourd'hui personne qui doute de la vérité des choses qu'Archimède a démontrées, bien qu'il n'y ait pas un homme sur mille qui comprenne ses démonstrations. Vous saviez très-bien tout cela, car je l'ai dit clairement dans la lettre que vous citez : mais, dans votre profonde piété envers Dieu, vous faites tous vos efforts pour rendre infructueuses par vos dépréciations et vos calomnies ces raisons qui seraient les plus propres à renverser l'athéisme. Quand vous dites que je m'efforce de bannir les preuves vieilles et vulgaires pour y substituer les miennes, vous n'ajoutez pas d'autre argument que celui-ci que dans la même lettre j'ai appelé mes raisons *les meilleures de toutes*; d'où il ne résulte cependant pas du tout que je re-

jette les autres; puisqu'au contraire je dis dans le même endroit que *je tiens que la plupart des raisons qui ont été apportées par tant de grands personnages touchant cette question sont autant de démonstrations quand elles sont bien entendues;* ce qui fait voir que sur ce point, qui du reste n'a pas beaucoup d'importance, vous calomniez encore. Après avoir ainsi fait semblant de donner quelques raisons pour prouver que j'enseigne l'athéisme, pour mieux le faire croire aux gens, à ceux du moins qui se contenteront de parcourir les titres de chapitres de votre livre, sans peser vos raisons, (et vous espérez bien qu'ainsi feront tous ceux entre les mains desquels il tombera, sachant par expérience qu'on ne lit pas autrement vos écrits), vous y adjoignez quatre objections que vous réfutez en même temps comme suit : *1° Descartes ne peut tirer aucun profit de ce que beaucoup de personnes pensent de lui avec plus d'indulgence que de César Vanini, et de ce qu'il professe ostensiblement la religion catholique romaine; ainsi faisait Vanini, ce Sisyphe à la peau changeante. 2° Il ne lui sert de rien de dire qu'il écrit contre les athées; Vanini aussi leur avait déclaré la guerre. 3° On ne peut excuser René sur ce qu'il est en lutte avec des théologiens opposés à sa religion, et nommément avec Voët, que les théologiens de l'académie de Louvain tiennent pour hérétique: Vanini faisait la même chose en France.* Je ne puis ici laisser passer sans en rire votre fatuité. Votre renommée est donc parvenue jusqu'à Louvain, et parce que j'ai écrit par le passé deux ou trois pages sur vous, quoique je n'aie jamais eu de controverse avec personne autre faisant profession de théologie, quoiqu'il se soit agi avec vous non de théologie, mais de vos iniquités, je suis en lutte avec les théologiens. Croyez-moi, si l'on vous connaît à Louvain, ou quelque part ailleurs loin d'ici, ce n'est pas pour votre génie, pour votre habileté en théologie ou pour quelque autre bonne qualité, c'est, comme un Érostrate, pour vos vices, pour votre âpreté à dire du mal, et, pour moi, avant d'avoir

écrit sur vous, je ne vous tenais pas pour un théologien, mais pour un ennemi de la théologie et de la piété. Comme nous honorons ceux que la forme et la couleur de leurs habits nous indiquent comme les serviteurs du prince, plus que leurs égaux qui ne portent pas de tels habits, de même je respecte tous les théologiens comme les serviteurs de Dieu, même ceux qui sont d'une religion différente de la mienne, parce que nous adorons tous le même Dieu : mais si par hasard quelque traître revêtait les habits d'un des gardes du prince pour se glisser impunément parmi nous, certes ces habits n'empêcheraient pas que ceux qui le reconnaîtraient pour faire partie des ennemis fussent obligés de le démasquer; ainsi si un homme se donne pour un théologien, mais que je le connaisse pour un menteur, un calomniateur, un homme dont les vices peuvent faire craindre de grands maux à l'État, ce nom de théologien ne m'empêchera pas de le dévoiler. Vous savez bien que le nom grec du calomniateur c'est diable, ce nom que les chrétiens donnent au méchant démon ennemi de Dieu. Voici votre quatrième et dernière réfutation préventive : *Descartes ne se défendra pas mieux en disant que beaucoup de personnes le regardent comme un vigoureux antagoniste des athées : même chose arrivait à Vanini : beaucoup de gens, ignorant les artifices du diable, l'approuvaient, mais un petit nombre le démasquèrent si bien que les pouvoirs suprêmes le firent fort à propos mourir par un juste supplice.* Ainsi c'est ce seul nom de Vanini qui vous fournit toutes vos armes, et ici il faut noter cet insigne artifice du diable ou de la calomnie. Comme au commencement vous avez fait reposer toute votre dénonciation sur ce fondement que j'ai écrit contre les athées, et que si les paroles prouvaient la vertu je serais à l'abri du plus léger soupçon d'athéisme, de même de ce que la plupart des gens me regardent comme un adversaire des athées, mais qu'un petit nombre, à savoir vous seuls, me démasquent, c'est-à-dire m'appellent calom-

nieusement athée, vous concluez qu'il faut me livrer au supplice. Eh bien ! en cela vous faites voir tout ce qu'il se joint d'insolence et d'impudence à votre extrême, à votre incroyable méchanceté. Puisque de cela seul que j'ai écrit contre les athées et qu'aux yeux de bien des gens je les ai réfutés solidement, vous tirez une occasion de m'accuser d'athéisme et un argument à l'appui, qui jamais sera assez pur de tout crime et de toute faute pour être à l'abri de votre diffamation effrénée! Personne à coup sûr n'écrira contre les athées, personne ne passera pour les avoir solidement attaqués, dont vous ne puissiez dire à aussi et à plus juste titre tout ce que vous avez dit contre moi. En sorte que ceux qui ne voudront pas être, par vous, comme s'ils étaient des athées détestables, traînés au supplice, proscrits et diffamés dans un livre prolixe préparé exprès dans de longues veilles, devront soigneusement se garder de réfuter les athées, et ainsi, autant qu'il est en vous, vous vous faites, vous, les protecteurs et les fauteurs de l'athéisme. Je ne m'étonne plus que vous, Monsieur Voët, en écrivant quatre livres sur l'athéisme, vous n'y ayez pas mis le moindre argument pour prouver l'existence de Dieu ou pour réfuter l'athéisme, mais que vous ayez au contraire déclaré cette réfutation fort difficile : sans doute vous craigniez qu'on ne vous comparât à Vanini, parce que vous aviez entendu dire qu'après avoir écrit contre les athées, il avait été brûlé pour athéisme : mais vous auriez dû remarquer qu'il n'a pas été brûlé à cause de ses écrits publics, qui ne lui firent pas courir le moindre danger, bien qu'ils ne continssent que des arguments très-faibles et peut-être préparés pour trahir la cause, mais pour des actions et des paroles de sa vie privée qui furent prouvées par témoins. Vous songez du reste si peu à ce que vous dites, pourvu que vous puissiez calomnier, qu'on aurait droit de croire que vous n'avez jamais lu les livres de Vanini, car partout vous écrivez Vaninius au lieu de Vaninus, et parce qu'on rencontre partout la même faute

dans vos livres sur l'athéisme, comme on peut le voir pages 7, 9 et ailleurs, beaucoup en concluront peut-être que vous êtes l'auteur de cette Philosophie cartésienne, ce que néanmoins je ne désire pas du tout persuader au lecteur, parce qu'il suffit qu'elle soit écrite pour vous, publiée de votre consentement et d'accord avec vous, pour que l'action en réparation d'injure qu'elle motive ne s'adresse pas moins légitimement à vous qu'à celui qui s'en déclare l'auteur.

Dans le dernier chapitre, page 268, vous affirmez que ma méthode *produit moins des philosophes que des fous et des frénétiques*, et la seule preuve que vous en donniez c'est que j'ai écrit qu'*il faut détourner son esprit des sens pour comprendre les choses divines*. Ainsi, je le vois, vous ne voulez jamais, vous, braves gens, méditer ni penser à Dieu, de peur de devenir frénétiques. Je n'ai plus besoin de chercher d'où proviennent ces faux bruits que j'entends dire qu'on répand sur les disciples de Leroy depuis qu'ils ont quitté Utrecht, à savoir qu'ils sont tombés dans le délire; vous en faites assez connaître les auteurs en disant, page 269, que *vous ne voulez pas recueillir les exemples de ceux qui récemment ont été transformés par cette mauvaise philosophie des prêtres de la sagesse en adeptes de la folie ou en mystagogues du délire*. Non, vous ne voulez pas les nommer, de peur de rendre trop évidente la fausseté de votre calomnie; mais vous voulez faire croire que quelques-uns ont perdu la tête, parce que si tout prétexte manque à votre médisance, il ne vous en reste pas moins la rage de calomnier; et je vois que ma philosophie peut bien en effet pousser jusqu'à la folie non pas ceux qui l'approuvent et qui la suivent, mais les envieux et les méchants qu'elle fait enrager.

Je ne me plains pas, au reste, que vous détourniez les hommes d'embrasser ma philosophie, en leur faisant craindre la folie et l'enthousiasme; je m'inquiète peu que vous l'appeliez ridicule, inepte et très-fausse. Si je suis ignorant, si je me suis trompé, si par imprudence j'ai écrit quelque

chose de mauvais, quel que soit cela, comme je ne l'ai jamais imposé à personne, jamais recommandé par aucun artifice, que je l'ai tout simplement exposé pour que chacun en fît usage à ses risques et périls, cela ne peut pas être si pernicieux et si horrible qu'il donne droit d'accuser mes mœurs. Ce n'est pas moi qui ai mis une âme dans mon corps, ni qui ai façonné mon esprit; je ne puis répondre que des œuvres de ma volonté, dont Dieu m'a remis la direction. Mais lorsque vous m'appelez menteur, caméléon, fourbe, séducteur, comme vous le faites en mille endroits de votre livre, et qu'ensuite, à la fin, vous affirmez que *je travaille par les mêmes moyens que Vanini à élever dans l'esprit des ignorants le trône de l'athéisme*, afin de persuader au lecteur que je m'efforce par une foule de mauvais moyens et de ruses d'atteindre ce but, cela regarde mes mœurs, qui dépendent du choix de la volonté, et je ne puis, sans manquer à l'honneur, sans manquer même à la piété envers Dieu, me dispenser de me plaindre d'une calomnie si atroce et si exécrable. Si j'étais tel en effet que vous me dépeignez dans ce livre, je ne devrais être supporté dans aucun État bien ordonné; si seulement j'avais donné lieu par ma faute au soupçon d'un si grand crime, ce soupçon même injuste et mal fondé serait une cause suffisante à ceux auprès desquels je vivrais de me chasser de chez eux, et ainsi la terre entière pourrait m'être fermée, tandis que bien des gens pensent qu'il n'y a personne à qui elle soit plus justement ouverte, parce qu'ils savent que je m'applique à des études qui peuvent être utiles au genre humain et qui ne peuvent être préjudiciables à aucun particulier. La piété aussi me force de repousser votre diffamation. Car si par hasard on vous croyait, par là même tout le fruit des raisons par lesquelles je me suis efforcé de démontrer l'existence de Dieu et de renverser l'athéisme serait perdu, et l'on ne pourrait pas les croire bonnes si moi, leur auteur, j'étais suspect d'athéisme. Il est bien vrai que ce que vous avez écrit

contre moi est si absurde, si dénué d'apparence de vérité, que s'il se trouvait dans un livre anonyme et que n'appuierait l'autorité d'aucun nom, j'aurais tout droit de le dédaigner; il est vrai aussi que vos noms ne lui donnent guère d'autorité, auprès de ceux qui connaissent vous et moi. Mais je dois surtout songer aux étrangers, et aussi à la postérité. Votre livre porte le nom d'un professeur de l'académie de Groningue; il passe généralement pour écrit par vous, et ce bruit s'est répandu au dehors, à tel point qu'il y a déjà plusieurs mois que des lettres me l'annonçaient; dans ce livre, qui passe pour écrit par vous, vous êtes proclamé, page 61, *le flambeau et l'ornement des Églises réformées*, et appelé en plusieurs endroits *très-pieux et très-honnête*, et les étrangers qui ne vous connaîtront pas ne pourront croire que vous eussiez laissé écrire de pareilles choses si elles n'étaient vraies et reconnues de tous; ce livre a été publié ouvertement, pendant que j'habite le pays, dans la ville d'Utrecht, où un magistrat considéré et respecté s'est montré antérieurement soigneux d'interdire tout libelle, au point qu'il n'a pas voulu laisser vendre dans sa ville la réponse de Leroy à vos thèses, bien que tout le monde sache qu'elle soit honnête et modérée. Si je négligeais de me défendre, tout en voyant bien par la lecture de votre livre qu'il ne s'y trouve aucune raison qui puisse faire croire à la vérité des accusations que vous portez contre moi, on ne pourrait s'imaginer que vous vous soyez arrogé une telle licence d'entasser contre moi tous les genres de calomnies et d'injures, que vous l'ayez fait impunément et que j'aie gardé le silence, sans qu'il y eût dans ma vie et dans mes mœurs quelque chose à reprendre, dont la conscience m'ôtât l'audace de me justifier et de me plaindre au magistrat de vos outrages. Voilà pourquoi j'ai cru de mon devoir non-seulement de répondre à votre livre de la Philosophie cartésienne, mais aussi, voyant qu'il tirait toute sa force de votre autorité, de faire connaître un peu vos faits, votre science et vos mérites,

et de faire voir par là combien vous méritez de confiance, et, comme vous publiiez en même temps votre livre sur la confrérie de Marie, qui n'allait pas mal à mon but, je n'ai pas négligé de l'examiner aussi. Reste encore à porter plainte au magistrat contre vos calomnies, et c'est chose qu'il semble que je ne doive pas négliger, d'autant plus que vous m'avez quelquefois menacé d'un autre genre d'écrits, c'est-à-dire d'une poursuite pour injure à la manière de Fimbria, parce que gravement blessé par votre jugement académique j'avais osé répliquer et n'avais pas reçu votre coup en pleine poitrine. Mais comme je suis un ami du repos et de la paix, qui n'ai jusqu'ici poursuivi personne en justice, si ignorant des choses du barreau que je ne sais pas encore devant quels juges il faudrait porter une telle affaire; comme les délits qui sont de notoriété publique, bien qu'ils ne soient l'objet d'aucune plainte particulière, sont d'ordinaire poursuivis par l'autorité publique, je me contenterai de rendre par cette réponse vos calomnies connues et notoires, afin qu'elles échappent difficilement à la connaissance de ceux qui ont mission de les rechercher.

Et d'abord, pour en finir ici promptement avec votre professeur de Groningue-Omland, je voudrais que ceux auxquels il appartient de juger de cette affaire fissent attention que je n'avais eu jusqu'ici rien à démêler avec lui; et que, bien que vous soyez en grande colère contre moi et qu'il vous appelle son maître, cela ne lui donne pas un titre pour m'attaquer et bien moins pour m'adresser les injures les plus atroces; qu'ils n'ont par conséquent nul besoin d'examiner si c'est justement ou non que vous êtes irrité contre moi. Qu'ils songent aussi que je ne me plains point qu'il attaque toutes mes opinions sur la philosophie : qu'on les regarde comme fausses, ridicules, ineptes, j'y consens. Cela ne concerne pas mes mœurs, mais mon esprit, et, après tout, vous voulez bien accorder que je n'en suis pas totalement dépourvu. Ils peuvent laisser de côté tous ses

autres outrages. Il n'y a qu'un point sur lequel j'appelle leur enquête. A la page 13 de sa préface, et dans tout l'avant-dernier chapitre de son livre, il dit que j'enseigne *frauduleusement et d'une manière enveloppée l'athéisme*, et il s'efforce de le persuader par des raisons perfidement combinées. C'est sur ces deux endroits que porte toute la question : ils n'ont pas besoin, s'ils ne le veulent, de lire le reste, ni de chercher ailleurs des témoins. Si les raisons qu'il y a données sont assez fortes pour démontrer que je suis un athée ou que j'enseigne l'athéisme, ou seulement que j'ai donné occasion à ce soupçon par quelque chose qui le justifie ; ou s'il peut en donner quelques autres qu'il n'ait pas encore exposées, et qui légitiment ce reproche, il n'y a pas de doute que je ne doive être sévèrement puni, et je ne demande ni grâce ni pardon. Mais s'il n'a pas de meilleures raisons que celles qu'il a déjà exposées, et je suis sûr qu'il n'en a pas, si de celles-là on ne peut rien conclure, sinon qu'il débite d'impudentes et atroces calomnies, comme j'ai confiance que le reconnaîtront facilement tous les juges impartiaux, alors je les prie de toute ma force de déclarer une bonne fois si dans ce pays la calomnie ne doit jamais être punie. Car celle-ci est si atroce, si inexcusable, et si publique, que la laisser impunie c'est, ce semble, déclarer par là même que toute autre est permise. Je sais bien que les habitants de ces provinces jouissent d'une grande liberté, mais je me persuade que cette liberté assure la sécurité des hommes bons et honnêtes, et non pas l'impunité des méchants ; et comme il n'y pas de sûreté pour les gens de bien là où les méchants ont toute liberté de leur nuire, ce qui constitue à mes yeux un état libre c'est que chacun y ait des droits égaux, que les jugements y soient intègres, et punissent les injures faites à qui que ce soit par qui que ce soit, non pas d'une manière rude et cruelle, mais exactement et toutes les fois que cela est nécessaire. Peut-être y a-t-il des calomnies légères ou obscures qu'on peut quelque-

fois dissimuler; mais il n'y en peut pas avoir de plus grave et de plus évidente que celle-ci. Tuer son père, incendier ou trahir sa patrie sont des crimes moindres qu'enseigner frauduleusement l'athéisme. Car il faut remarquer que vous n'affirmez pas que je suis athée, on pourrait croire qu'en cela je suis plus ignorant que criminel; mais que j'insinue frauduleusement et par des voies détournées aux autres l'athéisme, en quoi vous m'accusez de la plus perverse et de la plus perfide de toutes les trahisons : car c'est un crime plus exécrable de trahir Dieu que sa patrie ou ses parents. Et pour inculquer cette opinion sur moi à vos lecteurs, vous m'appelez mille fois dans votre livre menteur, caméléon, fourbe, séducteur. Si ces noms me conviennent, si jamais vous avez surpris chez moi le moindre mensonge ou la moindre fraude, ou que vous puissiez prouver que quelque autre les a surpris, je consens que votre professeur de l'Omland soit acquitté et que je sois puni à sa place : mais si vous n'avez chargé de tant d'injures l'homme le moins suspect de tous ces vices que par la plus impudente méchanceté et pour faire croire qu'il enseigne frauduleusement l'athéisme, je vous le demande, dans quel pays cela peut-il rester impuni? D'autant plus que, cette calomnie, vous ne l'avez pas glissée à l'oreille d'une ou deux personnes, mais que vous l'avez répandue par toute la terre. Il y a trois ans, lorsqu'on publia contre moi, à la Haye, un libelle sans nom d'auteur, si piètre que le vôtre, bien qu'il le surpasse de beaucoup en méchanceté, ne peut que l'égaler en pauvreté et en ineptie, j'ai déjà éprouvé que beaucoup de personnes en France, en Angleterre et en d'autres pays, furent curieuses de le voir, et, après l'avoir lu, furent étonnées et indignées que dans un pays civilisé, comme l'est celui-ci, on pût supporter une rusticité si grossière et si absurde. Que diront-elles maintenant quand, à côté de raisons si pauvres, d'injures si indignes, elles verront des calomnies si atroces? Quand elles sauront que tout cela

se trouve dans un livre dont un professeur de philosophie dans une académie se vante d'être l'auteur, et dont on regarde comme auteur principal vous, professeur de théologie dans une autre académie, vous qui voulez passer pour le flambeau et l'ornement des Églises de Hollande. Elles ne pourront pas croire que vous receviez un traitement de l'État pour composer de semblables livres, pour enseigner aux jeunes gens l'art d'entasser tant de mensonges impudents, tant d'injures indignes, tant de calomnies audacieuses et criminelles, et pour déshonorer par là vos académies aux yeux des étrangers. Si ces considérations frappent ceux à la juridiction desquels est soumis votre professeur de Groningue, je ne crois pas qu'il puisse rien trouver pour s'excuser auprès d'eux.

Quant à vous, je prévois bien ce que vous direz. Vous nierez tout audacieusement : vous ne reconnaîtrez pas le livre de la Philosophie cartésienne, et peut-être en promettrez-vous un autre : *Le tombeau de l'orgueil cartésien, où l'on châtie une immixtion impertinente, inouïe, dans une académie, une république, une Église étrangère.* Et vous ajouterez : *Que vous ne pensez pas qu'il convienne indéfiniment à des sages qu'un oiseau de nuit, un étranger qui fait profession extérieure de papisme, mais qui est au fond le champion du scepticisme, sinon de l'athéisme, tout en protestant qu'il ne touche ni à la théologie, ni aux choses ecclésiastiques, fasse continuellement porter tout le poids de la guerre sur les théologiens, sous prétexte de philosophie, et sans s'occuper ni des médecins, ni des philosophes, s'insinue en rampant dans les choses saintes de la théologie et dans la police de votre Église et jette la perturbation dans les Églises et les académies : ce qui ne saurait manquer d'amener l'ébranlement de la chose publique, et le renversement des nobles et des grands, comme le savent bien tous ceux qui connaissent l'esprit des habitants de la Hollande.* Ce sont les paroles qui font la conclusion de vos *paralipomènes à la préface.* Mais tout

cela est si absurde, si éloigné de toute raison, que vous ne le persuaderiez pas aux bons paysans de ce bourg où vous avez été autrefois prédicateur; je ne puis donc pas craindre qu'on s'y arrête dans votre ville, aussi riche que quelque ville que ce soit de ces provinces en hommes instruits et éclairés. Car, premièrement, quand vous ne seriez pas l'auteur du livre sur la Philosophie cartésienne (et, en effet, les critiques les plus habiles sont d'avis que vous n'avez fait qu'en fournir la matière, bien que jugeant du style par la pensée plus que par l'expression, j'aie dit ci-dessus qu'il est de vous), il suffit qu'il ait été publié pour vous et d'accord avec vous pour que vous soyez aussi coupable que si vous l'aviez écrit seul. Ensuite, quand vous m'accusez de m'immiscer dans les affaires d'une académie, d'une république et d'une Église étrangères, pour cela seul que j'ai osé examiner le jugement rendu contre moi au nom de votre académie, vous en considérer comme sinon l'unique, au moins le principal auteur (ce dont la vérité est manifeste, puisque vous étiez alors recteur de l'académie et que vous avez présidé à ce jugement), et toucher quelque chose de vos vices pour empêcher qu'on ne crût vos calomnies; qui ne voit que vous imitez l'iniquité de Fimbria? Vous qui voulez qu'il vous soit permis de me diffamer publiquement par vos écrits, moi sur lequel vous n'avez jamais eu aucune juridiction, et qui m'accusez d'orgueil, parce que je ne supporte pas sans murmure une telle impertinence; et, certes, c'est vous qui faites injure à votre académie, à votre république, à votre Église, quand vous voulez que vos vices personnels en soient une partie, et la partie la plus secrète, la plus sainte, sur laquelle c'est une impiété à un étranger de jeter un coup d'œil. Ce même reproche d'immixtion, vous l'avez fait avec autant de droit à M. Desmarets, pour avoir osé examiner vos bienheureuses thèses : mais vous, vous ne vous immisciez pas dans les affaires d'une république étrangère lorsque, dans ces mêmes thèses, vous accusiez d'idolâtrie les principales personnes

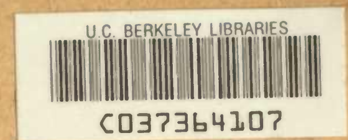
de Bois-le-Duc. Certes, il serait étrange que vous pussiez persuader à vos maîtres qu'il doit être permis à un professeur de théologie, dans votre nouvelle académie, de flétrir qui il voudra à son caprice, sans raison, par un jugement public, et que ceux qu'il condamnera ainsi ne pourront se permettre un murmure sans être accusés d'immixtion dans les affaires d'une république où ils sont étrangers, sans qu'on dise qu'ils *s'insinuent en rampant dans les choses saintes de la théologie et dans la police de l'Église, et jettent la perturbation dans les Églises et dans les académies.* Vous faites beaucoup d'honneur à votre Église en appelant vos calomnies ses affaires et ses choses saintes, en prétendant que quiconque ose s'en plaindre jette par cela même la perturbation dans vos Églises. Et il ne vous servira de rien de m'appeler étranger et papiste. Je n'ai pas même besoin de dire que tels sont les traités de mon roi avec les maîtres de ce pays, que si même j'y arrivais aujourd'hui, j'y devrais jouir des mêmes droits que les indigènes, et que, d'ailleurs, j'y vis depuis tant d'années et j'y suis si connu des hommes les plus honorables que, si même j'étais venu d'un pays ennemi, on ne devrait plus m'y considérer comme étranger; je n'ai pas besoin d'en appeler à la liberté religieuse qui nous est accordée dans cet État, je me borne à affirmer que votre livre contient des mensonges si coupables, des bouffonneries si indignes, des calomnies si atroces, qu'un ennemi ne pourrait les employer contre son ennemi, un chrétien contre un infidèle, sans se montrer par cela seul pervers et criminel. J'ajoute que j'ai toujours trouvé tant d'urbanité dans cette nation, que j'y ai été reçu si amicalement par tous ceux avec qui j'ai été en rapports, que j'y ai vu tout le monde si bon, si affable, si éloigné de cette licence grossière et insupportable qui cherche querelle aux inconnus les plus inoffensifs, que je ne doute pas que vous n'y souleviez plus d'aversion, vous, fils de la même terre, que quelque étranger que ce soit. Enfin, je connais assez l'esprit des peuples de la Hol-

lande pour être persuadé que ceux qui les gouvernent imitent sans doute souvent le Dieu très-grand et très-bon, en différant, autant qu'il est possible, le châtiment des coupables; mais que pourtant lorsque l'audace et la méchanceté en viennent à ce point qu'ils jugent qu'elles doivent être réprimées, ils ne se laissent corrompre par aucune faveur, ni tromper par aucune vaine parole. Et vous, qui avez si peu songé à l'honneur de votre profession et de votre religion en publiant des livres vides de charité et de raison, remplis seulement de calomnies, prenez garde qu'ils ne jugent, eux, qu'ils ne peuvent pas bien montrer qu'ils y songent que par votre punition. Adieu.

FIN DE LA LETTRE DE DESCARTES A M. GISBERT VOËT.

TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE CENTRALES DE NAPOLÉON CHAIX ET Cie.


U.C. BERKELEY LIBRARIES
C037364107

